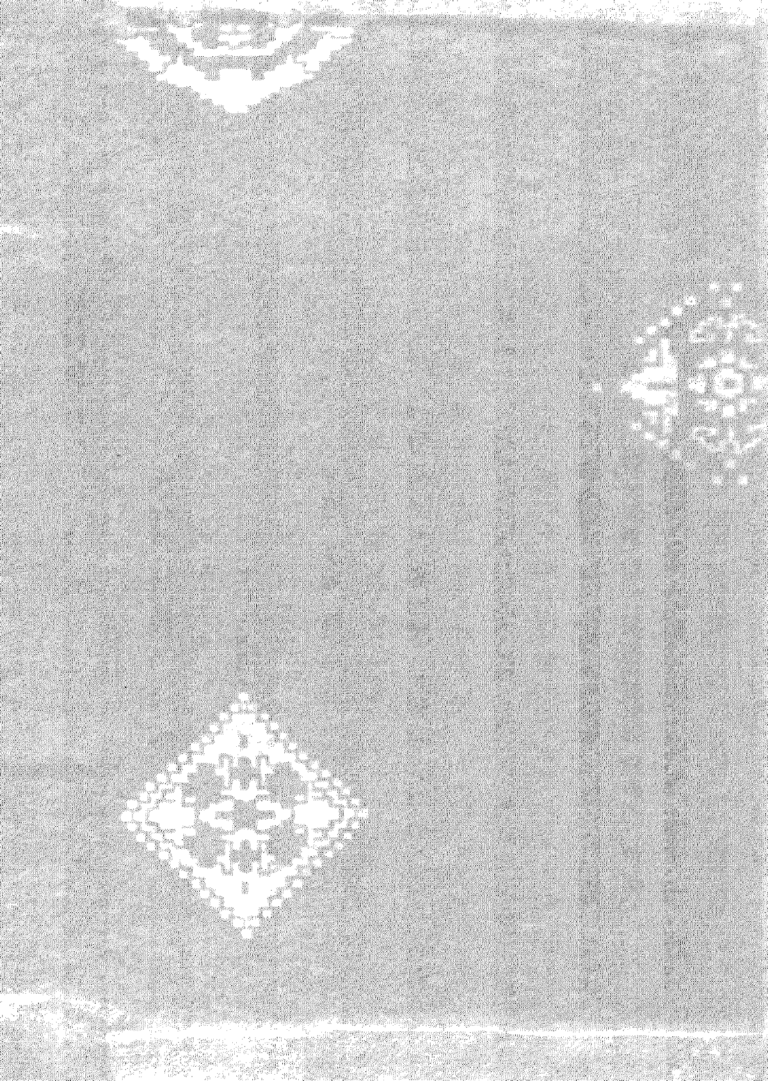
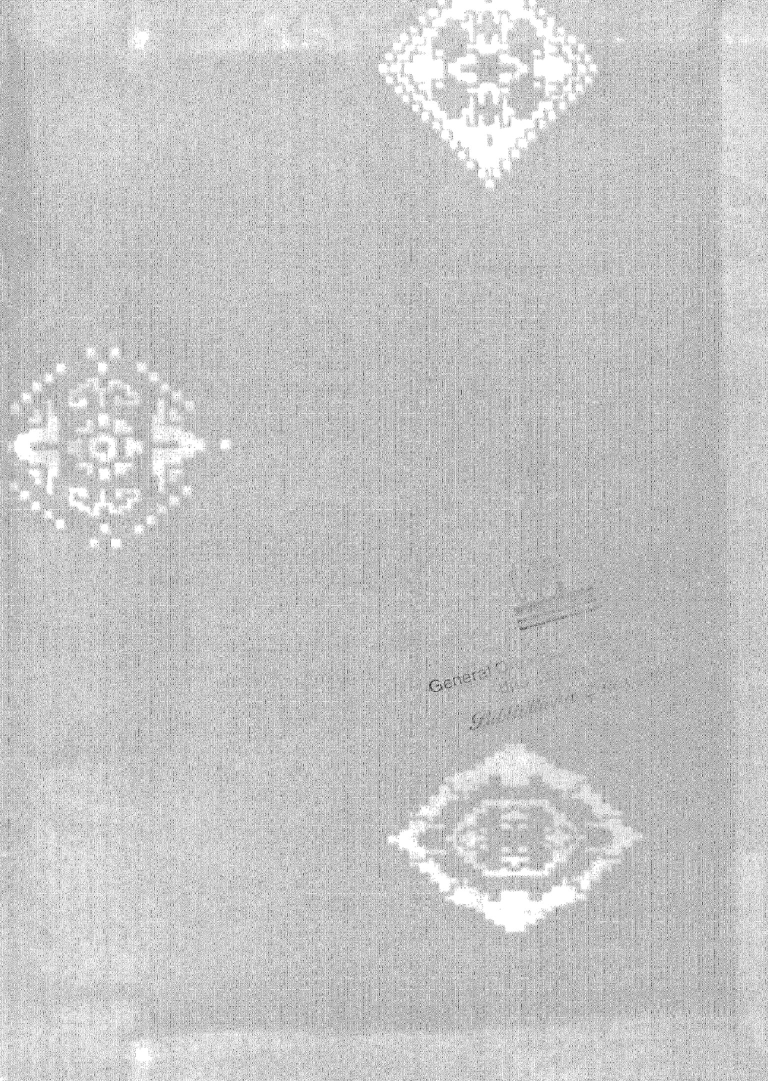
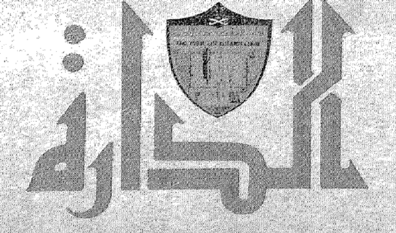






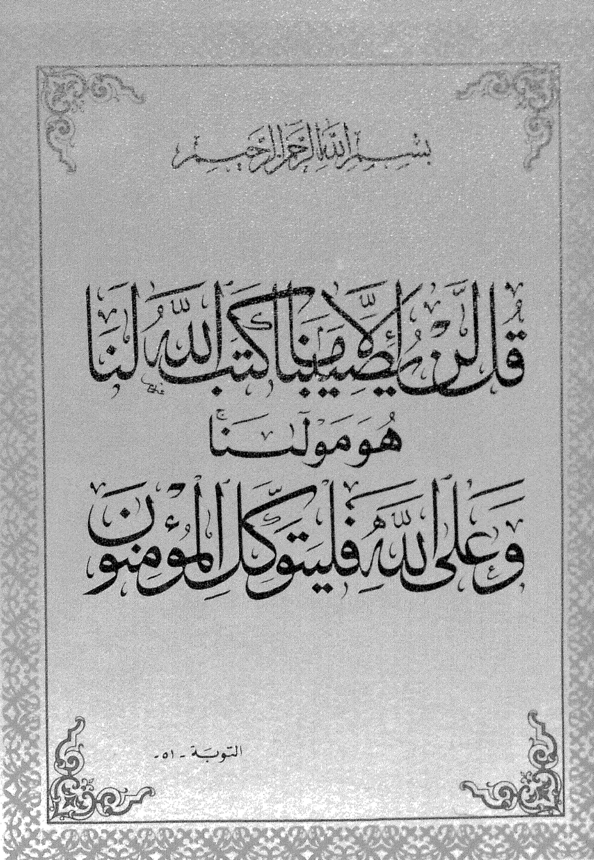


مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض

العدد الثالث • السنة الثالثة عشرة

ربيع الآخر ١٤٠٨هـ • نوفمبر ١٩٨٧م

● من بحوث العدد ●



مطابع دار الهلال للأوفست
الرياض : تلفون ٤٠١٥٢٦٨

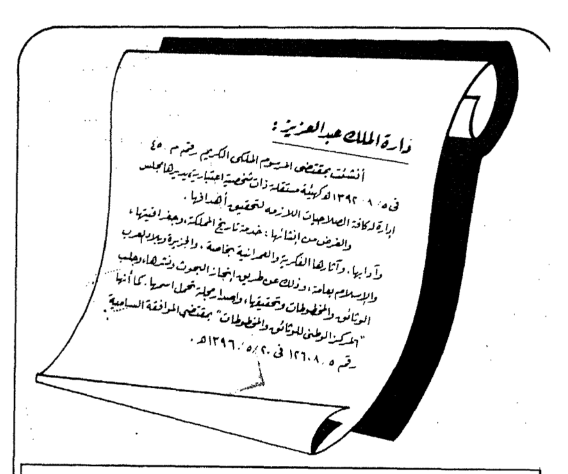




مجلة فصلية مُحكّمة

تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز

العدد الثالث • السنة الثالثة عشرة • ربيع الآخر ١٤٠٨هـ • نوفمبر ١٩٨٧م



دارة الملك عبد العزيز:

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ في ٥/٨/١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة، وجغرافيتها وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها "المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/١٢٦٠٨ في ٢٠/٥/١٣٩٦هـ.

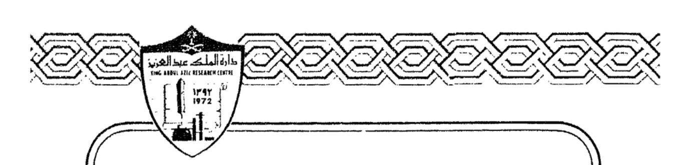
 ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسيملي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



ترسل الاشتراكات باسم الأمين العام للدارة
☎ ٤٤١٤٦٨١

الإدارة والتحرير
☎ ٤٤١٢٣١٦ - ٤٤١٢٣١٧


دارة الملك عبد العزيز
KING ABDUL AZIZ RESEARCH CENTRE
١٣٩٢
1972


مدير التحرير
٤٤١٤٦٨١
ترسل المقالات باسم
رئيس التحرير
٤٤١٧٠٢٠



آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

● ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب ..

● لاتُردُّ البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر ..

● ترسل البحوث سرياً إلى محكّمين ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها للنشر .

* الاشتراكات السنوية *

- ٢٠ ريالا للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .

- وفي البلاد العربية ما يعادل القيمة لأربعة أعداد في كل بلد .

- ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

قيمة العدد

السعودية : ثلاثة ريالات - الإمارات العربية أربعة دراهم

- قطر : أربعة ريالات - مصر ٤٠ قرشاً - المغرب خمسة دراهم - تونس ٤٠٠ مليم

خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعون

● السعودية : مؤسسة الجريسي للتوزيع
ص.ب ١٤٠٥ الرياض - ت ٤٠٢٢٥٦٤

● أبو ظبي : مكتبة المنهل
ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي - ت ٣٢٣٠١١

● دبي : مكتبة دار الحكمة
ص.ب ٢٠٠٧ - ت ٢٢٨٥٥٢

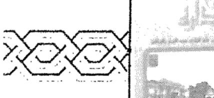
● قطر : دار الثقافة
ص.ب ٣٢٣ - ت ٤١٣١٨٠

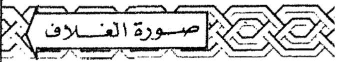
● البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص.ب ٢٢٤ المنامة - ت ٢٦٢٠٢٦

● مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء - القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠

● تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج

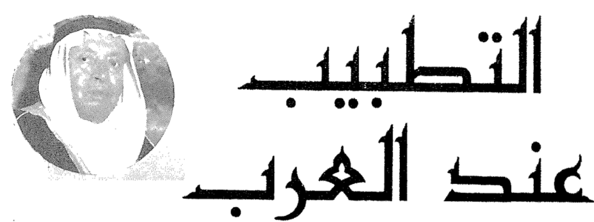
● المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص.ب 683 الدار البيضاء 5 .





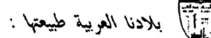
• قصر السلام ـ الرباط ـ المغرب •

• في هـذا العـدد •



التطبيب عند العرب

بقلم رئيس التحرير



بلادنا العربية طبيعتها :

- تميزت بلادنا بطبيعة خاصة انعكست على مسيرتنا الحضارية .

فاتصالاتنا بشعوب كثيرة كالفرس والكلدان والهنود واليونانيين نقلنا عنها وأفدنا منها وبالذات في ميدان الطب .

- طريقة الكهنة والعرافين والشعوذة.
- طريقة العلاج بالعقاقير .

أشهر الأطبـاء:

رجب بن تيم الرباب ويسمى ابن حزيم في المثل: «أطبُّ من ابن حزيم».

لقمان بن عاد الملقب بالحكيم وكان يقيم في بلاد الشام. جاء ذكره في القرآن.

«ولقد آتينا لقمان الحكمة..». وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه..

وَحِكَم لقمان لها صلة قوية بالطب النفسي منها:

«لا تُقلِق نَفسَك بالهموم، ولا تشغل قلبَك بالأحزان.. إياك والطمعَ وارْضَ بالقضاء، واقنع بما قسم الله لك يصفُ عيشُك وتُسر نفسك وتُستلَذُّ حياتك»..

* راميان وكوسم طبيبان صيدليان وهما شقيقان توأمان عربيان عاشا في سورية ٣٠٠ ق.م.
* زهير بن جناب بن هبل الحميري.

كان الممارس لمهنة الطب يسمونه العرّافة.



وكان عرب الجاهلية يطلقون على العراف «الطبيب».

من أشهرهم في كتب التاريخ:

* رباح بن عَجلة ـ عراف اليمامة.

* الأبلق الأسدي ـ عراف نجد.

وشاعر اليمامة يمدح عراف اليمامة بقوله:

فقلت لعراف اليمامة داوِني فإنك إن داويتني لطبيب

أما شاعر نجد فيقول:

جعلت لعرافِ اليمامة حكمه وعرافِ نجد إن هما شفياني

وسائل العلاج المعروفة آنذاك:

ـ حرق العقرب ثم استعماله.

ـ المس بدل الحك.

ـ الغراب والجرح.

ـ الشبة السوداء.

ـ الكي. عند ذات الرئة ـ الفِتاق ـ اليرقان ـ عرق النَّسا ـ الحمى.

ـ الكبوس. التراب والاستشفاء برء الساعة، بيت العنكبوت. الجمرة والجروح. الخميرة والحروق. اللبخة والتهاب اللوزات. الخاطر. الطحال.

تأثير الإسلام .. تحضير العرب..

• بعد ظهور الإسلام .. وصف كثير من المؤرخين الطب العربي بأنه الطب الإسلامي.

• عند دخول العرب بعض البلاد فاتحين استهوتهم العلوم التي وجدوها ولم يأخذهم الغرور - بل أقبلوا على العلم في كل مكان ... وحافظوا على دوره وكرموا أهله .. كما أقبلوا على المخطوطات يجمعونها من كل البلاد. وكانت ترجمةُ هذه المخطوطات هي المصدر الثاني لهم في تعلم الطب.

• برز من العرب أبو القاسم الزهراوي الذي ألف موسوعةً طبية تضم ثلاثين مقالاً وكان عُنوانها «التصريف لمن عجز عن التأليف».

والحارث بن كلدة الثقفي من الطائف. وعلي بن عباس المجوسي.

والنضر بن الحارث وهو ابن خالة النبي ﷺ.

وابن أبي رَمثة التيمي كان طبيباً على عهد رسول الله ﷺ.

والشمردل بن قباب الكعبي من نجران. وضماد بن ثعلبة الأزدي.

والشفَّاء بنت عبدالله. ورفيدة الطبيبة الجراحة. وأم عطية الأنصارية.

وأم كعيبة بنت سعد الأسلمي.

وابن نفيس. والأنطاكي - وأبو بكر الرازي.

ويؤكد الكثير من المؤرخين أن رسول الله ﷺ حث على حُب العلوم ومنها الطب بقوله:

العلم علمان .. علم الأبدان وعلم الأديان. قدّم الرسول ﴿ﷺ﴾ علم الطب على علم الدين ليشجع على الإقبال على دراسته.

والرسول الكريم رُوي عنه ما سُجل في كتاب سمي الطب النبوي، فكان ﴿ﷺ﴾ يداوي نفسَه ويأمر بذلك لمن أصابه مرض من أهله وصحابته.

محمد حسين زيدان

العربية لغة القرآن الكريم

للأستاذ رابح لطفي جمعة

إن من فضل الله تعالى على عباده أن أرسل لهم من يبلغهم رسالاته بلغتهم ليبينوا لهم الحقائق الإلهية ووسائل بلوغ السعادة في الدارين، وقد نزل القرآن الكريم بلغة عدنان العربية الممثلة في المضرية وباللهجة القرشية التي كانت لها الغلبة والسيادة على سائر لهجات العرب، يقول عز وجل « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم، فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم » ويقول أيضا « فإنما يسّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون » ويقول أيضاً « وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » .

واللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم تعدّ من أعرق اللغات منشأ وأعزها جانباً وأبلغها عبارة وأغزرها مادة وأسلسها نطقاً وأدقها تصويراً وأجملها حروفاً وأعذبها موسيقى وأحلاها إيقاعاً، وقد اندثرت أخواتها السامية من آرامية وكلدانية وكنعانية وسريانية وعبرية قديمة وآشورية وغيرها في حين بقيت هي حية مزدهرة بالرغم مما مر بها في عصور الركود وما استهدفت له من دعوات مشبوهة كاستبدال اللغة العامية باللغة الفصحى.

واللغة العربية هي لغة القرآن الكريم ولسان النبي ﷺ وبدون معرفتها لا يفهم المسلمون دينهم فهماً سليماً صحيحاً مصداقاً لقوله تعالى «إنا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون». وترتبط اللغة العربية بالقرآن الكريم ارتباطاً جعلها من المقومات الأساسية في حياة العرب والمسلمين أكثر من أية لغة أخرى، وقد قال عليه الصلاة والسلام «ليست العربية من أحدكم بأب ولا أم فإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي».

وقد كان لبلاغة القرآن الكريم أثر كبير على مر الأجيال في حفظ اللغة العربية من الاندثار ونمو علومها ورقي أدائها، يقول ابن القيم «إنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب؛ فعرف علم اللغة وعلم العربية وعلم البيان ونظر في أشعار العرب وخطبها ومقالاتها في مواطن افتخارها ورسائلها ووسائلها وأراجيزها وأسجاعها، فإذا علم ذلك ونظر في هذا الكتاب العزيز رأى ما أودعه الله سبحانه وتعالى فيه من البلاغة والفصاحة وفنون البيان، فكان خطابه للعرب بلسانهم لتقوم به الحجة عليهم ومجاراته لهم في ميدان الفصاحة ليسبل رداء عجزهم عليهم ويثبت أنه ليس من خطابهم لديهم، فعجزت عن مجاراته فصحاؤهم وكلّت عن النطق بمثله ألسنة بلغائهم»[١].

وقد كان نزول القرآن الكريم باللغة العربية انطلاقة كبرى لهذه اللغة من نطاقها المحدود في الجزيرة العربية إلى آفاق العالم الرحبة، يقول الدكتور عمر الطيب الساسي «كان انتشار القرآن الكريم بلغة العرب مفتاح العالمية لهذه اللغة ولآدابها الذي تتصل به بجميع آداب اللغات الحية وتتفاعل معها تأثراً وتأثيراً»[٢].

عالمية الدين الإسلامي:

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد بعث الله النبي ﷺ للناس كافة فقال عز وجل «وأرسلناك للناس رسولاً» وقال أيضاً «وما أرسلناك إلا كافة للناس مبشراً ونذيراً» ومن هنا أخذ النبي يدعو شعوب العالم المعاصرة للدين الجديد إلى الدخول في هذا الدين، فأرسل بكتبه ورسائله إلى النجاشي ملك الحبشة وكسرى الفرس وقيصر الروم والمقوقس عظيم القبط يدعوهم فيها إلى الدخول في الإسلام وبالتالي دخول رعاياهم فيه تبعاً لهم. ومعلوم في كتب السيرة أن النبي لم يكتب إلى قيصر الروم إلا بآية واحدة محكمة لمعنى واحد وهو توحيد الله والتبري من الإشراك، وإنما فعل ذلك لضرورة التبليغ[٣].

ثم كان أن امتدت موجة الفتوح الإسلامية بعد وفاته ﷺ ودخلت الأمم المختلفة في الإسلام ورأوا ضرورة تعلم اللغة العربية وسيلة من وسائل فهم الدين، فأقبلوا عليها وعدوا تعلمها ديناً، وهجر كثير منهم لسانهم ولغتهم من أجلها، فكانت اللغة العربية لغة عامة مشتركة

بين مختلف الأمم، وكان الفضل الأكبر في ذلك للقرآن الكريم الذي هو أس الإسلام والكتاب المقدس عند المسلمين وأكثر الكتب انتشاراً وتداولاً وتلاوة، لأنه يرتل في الصلوات الخمس نهاراً وليلاً سواء في المساجد أو البيوت أو المحافل ويقرأ في مجالس العظماء والفقراء ويدرس في المدارس والمكاتب ويستظهر عن قلوب الصغار ويستذكر ويشرح ويفسر ويخطب بآياته في الجمع والأعياد وفي كل المناسبات الدينية وغيرها، فاستطاعت العربية لغة القرآن الكريم أن تقهر اليونانية في الشرق واللغات الشعبية (الرومانث) التي كانت منتشرة في المغرب العربي كما غلبت اللغة القبطية في مصر.

يقول ابن خلدون عن لغات أهل الأمصار التي دخلت في الإسلام «إن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، والدين إنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب كما أن النبي ﷺ عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها، ولما كان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت اللغات الأعجمية كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان على دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم وصارت الألسنة الأعجمية دخيلة فيها وغريبة»[٤].

ونحن لا نوافي ابن خلدون على جميع ما قاله في تعليل غلبة العربية على لغات أهل الأمصار التي دخلت في الإسلام. حيث إنه يعزو هذه الغلبة في المقام الأول ـ كما هو واضح من كلامه ـ إلى غلبة لسان الفاتحين على لسان أهل الأمصار التي تم فتحها. وإن كان قد تدارك وذكر أن الدين إنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب كما أن النبي ﷺ عربي فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها وأن استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام.

رأى أبي حنيفة في ترجمة القرآن الكريم:

كان إذن من الطبيعي بعد انتشار الإسلام بين شعوب أجنبية لا تعرف العربية أن يفكر المسلمون في ترجمة القرآن لمختلف اللغات للفهم والعمل به، خاصة وأن الإسلام جاء للناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها كما أسلفنا. وقد ذكر الإمام السرخسي في المبسوط أن الإمام أبا حنيفة أجاز ترجمة الفاتحة لأهل فارس فقال «وأبو حنيفة رحمه الله استدل بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه

أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرأون ذلك في الصلاة حتى لانت أسلنتهم للعربية»[٥]. وجاء في مرجع آخر «أن سلمان الفارسي كتب الفاتحة للفرس بلغتهم بدءا بسم الله الرحمن الرحيم «بنام غداكي نجشانده مهربان» وعرضها على النبي ﷺ فلم ينكر عليه النبي وبعث سلمان بها إليهم».

وقد جاء هذا الخبر بروايات وعبارات مختلفة ولكن بمعنى واحد، إلا أننا لا نعتقد بصحته وبالتالي لا يصلح هذا الأثر للتمسك به أو الاحتجاج به على جواز ترجمة القرآن الكريم، لأن رواة الحديث أمثال البخاري ومسلم ومالك وأحمد لم يذكروا ذلك الحديث في كتبهم مع وجود الداعي والمقتضى إلى نقله لو كان صحيحاً. وقد حمل هذا الأثر البعض على القول بأن أبا حنيفة أجاز ترجمة القرآن عندما رأى بعض الفرس يدخلون في دين الله فسوغ لهم أن يقرأوا معاني الفاتحة بلغتهم وكانت ألسنتهم لم تطوع للنطق بالعربية من غير رطانة.

على أنه إذا صح أن أبا حنيفة قد سوغ ذلك لمقتضيات نشر الدين، فإنه على كل حال عاد ورجع عن رأيه. كما أنه لم يعتبر ترجمة معاني الفاتحة قرآناً ولم يعرف عنه أنه سوغ ترجمة غير الفاتحة ولم تكن غايته مما أجاز سوى تفهيم معاني أم الكتاب للمسلمين الجدد من الفرس.

الرأي في ترجمة القرآن الكريم على المذاهب الأربعة:

والواقع من الأمر أن موضوع ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية قد شغل تفكير علماء المسلمين وفقهائهم قديماً وحديثاً. ففي العصور القديمة يبين لنا من استقراء آراء أصحاب المذاهب الأربعة أنهم لم يجيزوا ترجمة القرآن، فقد أجمعوا على عدم إمكانية ترجمة القرآن بمعانيه الأصلية ومعانيه البيانية التي اشتمل عليها، ولذلك فإن ترجمة القرآن لا تعتبر قرآناً، لأن القرآن الكريم ألفاظ ومعان وهو وحي من عند الله بلفظه ومعناه، ولا يمكن اعتبار المعاني وحدها قرآناً بل هي بألفاظها، ومن هنا فإن الإعجاز الذي انطوى عليه القرآن الكريم فائت لا محالة في الترجمة، وبالتالي تستحيل ترجمة القرآن، إذ كيف يمكن ترجمة الوحي الإلهي بعبارات بشرية؟[٦].

لقد تحدى القرآن العرب بأن يأتوا ولو بسورة مثله فعجزوا عن ذلك، وهو كذلك معجز في ترجمته لفظاً ومعنى وبالتالي تستحيل ترجمته، وفي ذلك يقول الغزالي «لا تقوم ترجمة الفاتحة مقامها ولا تجزىء الترجمة العاجز عن العربية ولو أمكن لأي واحد من البشر ترجمة القرآن ترجمة حرفية لخرج القرآن عن كونه معجزاً وكان في إمكان البشر أن يأتوا بمثله»[٧].

لذلك أجمع الأئمة الأربعة على أنه لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية سواء كان في الصلاة أو في غيرها، لأن قراءته بغير العربية من قبيل التصرف في قراءة القرآن بما يخرجه عن إعجازه، وجاء في الإتقان للسيوطي «لا تجوز قراءة القرآن بالمعنى لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح له أداؤه بالمعنى». وقال ابن حزم الحنبلي في «المحلى» ـ من قرأ القرآن أو شيئاً منها أو شيئاً من القرآن في صلاته مترجماً بغير العربية... بطلت صلاته لأن الله تعالى قال «قرآناً عربياً» وغير العربي ليس عربياً فليس قرآناً»[٨].

إجازة ترجمة معاني القرآن أو ترجمة تفسير القرآن:

ولئن كان الإجماع على استحالة ترجمة القرآن لفظاً ومعنى هو المستفاد مما جاء في كتب الفقه والتفسير، إلا أن ذلك لم يمنع بعض العلماء من تسويغ ترجمة معاني القرآن الكريم لمن يحتاج إلى فهمه عن طريق الترجمة، فقد جاء على لسان المقدسي الحنبلي «أنه يحسن للحاجة ترجمته لمن يحتاج إلى تفهيمه إياه بالترجمة»[٩] وفي كتاب الإقناع «وتحسن للحاحة ترجمته إذا احتاج لتفهيمه إياه بالترجمة»[١٠]. ومعنى ذلك جواز ترجمة معاني القرآن بخلاف ترجمة القرآن، لأن الترجمة إبدال لفظة بلفظة تقوم مقامها في معناها ومدلولها وذلك غير ممكن، بخلاف التفسير ولذلك قال الكواشي في تفسير سورة الدخان «أجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية شريطة أن يؤدي القارىء المعاني كلها من غير أن ينقص منها شيئاً أصلاً»[١١].

وإذن فإن ترجمة القرآن الكريم شيء وترجمة معاني القرآن أي ترجمة تفسير القرآن شيء آخر يرجى منها إفهام الأجنبي فحوى القرآن، وهذا بطبيعة الحال من أوجب الأمور على المسلمين لنشر الإسلام والدعوة إليه في مشارق الأرض ومغاربها.

ترجمة معاني القرآن الكريم في العصر الحديث:

أما في العصر الحديث فلا يكاد الرأي يختلف حول استحالة ترجمة القرآن لفظاً ومعنى، وقد ظهرت دراسات تحرم مثل هذه الترجمة الحرفية منها دراسة للشيخ محمد رشيد رضا بعنوان «ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد ومنافاة الإسلام»، ودراسة محمد سعيد الباني وعنوانها «الفرقدان النيران في بعض المباحث المتعلقة بالقرآن» كما وضع الشيخ محمد سليمان سنة ١٣٥٥هـ رسالة بعنوان «حادث الأحداث في الإقدام على ترجمة القرآن»، وأصدر الشيخ محمد مصطفى الشاطر كتاباً آخر بعنوان «القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد»، وكتب الشيخ مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر بحثاً في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها نشره سنة

١٩٣٢ ، كما نشر الشيخ محمود شلتوت دراسة بعنوان «ترجمة القرآن ونصوص العلماء فيها» نشرتها مجلة الأزهر سنة ١٣٥٥هـ[١٢].

ومجمل هذه الأبحاث والدراسات جميعها هو استحالة ترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية لفظاً ومعنى وجواز ترجمة معاني القرآن أو ترجمة تفسير القرآن.

وقد شذ عن هذا الإجماع المرحوم محمد فريد وجدي الذي نادى بوجوب ترجمة القرآن ترجمة صحيحة كاملة لمجابهة المحرفين، باعتبار أن الاكتفاء بترجمة تفسيره لا يؤدي الغرض المطلوب من نشره، ونعي على بعض العلماء إصرارهم على حبس الإسلام في الدائرة العربية التي لا يحسن فهمه غير أهله، وتجريده من الأسلحة العالمية وهي اللغات الحية»[١٣]. ولكن هذا الرأي لم يلق قبولاً ، وقامت مشيخة الأزهر سنة ١٩٢٩ بمعالجة موضوع ترجمة القرآن الكريم بإشراف الشيخ مصطفى المراغي صاحب فكرة ترجمة تفسير القرآن وأصدرت المشيخة بياناً جاء فيه أنها أنشأت لجنة تعمل على تفسير بعض آيات القرآن نقلاً عن مشاهير أصحاب التفاسير للقيام بترجمتها على يد إخصائيين في اللغات ، والغاية من ترجمة معاني القرآن هي تبسيط هذه المعاني وتفسيرها بدقة وترجمتها باعتبار أن القرآن لفظ عربي معجز وله معنى ، أما نظمه العربي فلا سبيل إلى نقل خصائصه لأن هذا مستحيل استحالة مطلقة ، وأن ترجمة القرآن الكريم ترجمة تامة تؤدي من المعاني والتأثير ما تؤديه عباراته العربية ضرب من المحال[١٤].

وشكلت لجنة في الأزهر وضعت قواعد ترجمة تفسير القرآن إلى اللغات الأجنبية وبعثت بنسخ منها إلى الهيئات الإسلامية في جميع الأقطار لتستطلع رأيها. وفي سنة ١٩٣٦ شكلت مشيخة الأزهر لجنة لتفسير القرآن الكريم توطئة لترجمته إلى اللغات الأجنبية مكونة من الشيخ عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية وعلي الجارم والشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين والشيخ أمين الخولي والشيخ علي سرور الزنكلوني والشيخ محمود شلتوت وغيرهم[١٥].

من أوائل تراجم القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية:

شعر المسلمون من غير العرب بالحاجة الماسة إلى معرفة القرآن الكريم فلم يتوانوا عن ترجمته بلغاتهم وتعليمه لأبنائهم، وكان رائدهم في ذلك بطبيعة الحال حسن النية والرغبة الصادقة في الوقوف على الكتاب المقدس لديهم ، فبدأت تظهر ترجمات للقرآن بلغات أهلها من المسلمين كالفرس والأتراك والهنود والبنغاليين والباكستانيين والماليزيين والأندونيسيين وأهل السند والبنجاب وأهل الملايو، كما ظهرت ترجمات بلغات المسلمين الذين يشكلون

مجموعات ضخمة ضمن شعوب بلدان عظيمة العدد كالصين وروسيا واليابان وغيرها.

على أن السريان كانوا أول من ترجم شيئاً من القرآن، ويذكر الدكتور محمد حيمدالله أن في مكتبة مانشستر مخطوطاً فيه ترجمة هذه الآيات بالسريانية في زمن معاصر للحجاج بن يوسف، كما أن في متحف لندن مجموعة من المخطوطات باللغة السريانية تعود إلى عهد خلافة هشام بن عبد الملك وفيها بعض آيات القرآن الكريم مترجمة إلى هذه اللغة(١٦)، ويقول الفيكونت فليب طرازي في دراسة عن القرآن نشرتها مجلة المجمع العربي بدمشق إن ابن الصليبي مطران ديار بكر المتوفي سنة ١١٧١م نقل في القرن الثاني عشر الميلادي إلى اللسان السرياني آيات كثيرة من القرآن الكريم وهي محفوظة في مكتبة بطريركية السريان ببيروت، كما أطلع طرازي على ترجمة سريانية للقرآن كاملة يعتقد أن صاحبها هو باسيل مطران الرها(١٧).

المستشرقون وترجمة القرآن الكريم:

أما في الغرب فقد بدأ المستشرقون في ترجمة القرآن لا للإطلاع عليه والاستفادة منه فحسب، بل لمحاربته بعد الوقوف على مضمونه، ولعل أول ترجمة للقرآن للغات الأوربية كانت باللاتينية، وقد تمت بإشراف الراهب «بطرس المبجل» رئيس دير كلوني بجنوب فرنسا وكان ذلك بين سنتي ١١٤١ ـ ١١٤٣م (٥٣٦ ـ ٥٣٨هـ) وقد قام بهذه الترجمة راهب إنجليزي اسمه روبرت الرتيني وآخر ألماني يدعى هرمان. بيد أن الدوائر الدينية المسيحية منعت هذه الترجمة من الظهور أو التداول بعد أن اعتبرتها عاملاً من شأنه أن يسهل التعريف بالإسلام، فظلت هذه الترجمة حبيسة ضمن محفوظات الدير ولم تصدر إلا سنة ١٥٤٣م عندما قام تيودور بيبلياندر بطبعها في مدينة بال بسويسرا، وقد ظلت هذه الترجمة لمدة طويلة أساساً للترجمات إلى عدد من اللغات الأوربية(١٨).

وبعد ذلك أخذت الترجمات تتوالى بالعديد من اللغات، وقد نشر الدكتور محمد حميدالله سنة ١٣٦٤هـ (١٩٤٥) كتاباً اسمه «القرآن في كل لسان» يحتوي على أمرين الأول فهرست التراجم القرآنية في كل لغة عرفها المؤلف كاملة كانت أو جزئية وقد عثر في الطبعة الأولى من هذا الكتاب على ترجمة القرآن بـ ٢٨ لغة أجنبية، ثم أعاد الدكتور حميدالله طبع الكتاب سنة ١٣٦٥هـ فعثر على ٤٣ لغة ترجم إليها القرآن، وفي الطبعة الثالثة من الكتاب سنة ١٣٦٦هـ تبين أن القرآن ترجم إلى ٦٧ لغة من لغات العالم، وأكثر هذه التراجم تحتوي على غير ترجمة واحدة، فمثلاً في لغة الأوردو هناك

أكثر من مائة ترجمة ثم تليها الفارسية والتركية وفي كل واحدة منهما أكثر من خمسين ترجمة للقرآن الكريم[١٩].

ويقول الدكتور صبحي الصالح في كتابه «مباحث في علوم القرآن» إن ترجمة بلاشير الفرنسية للقرآن الكريم تظل في نظره أدق الترجمات للروح العلمي الذي يسودها ولا يغض من قيمتها إلا الترتيب الزمني للسور القرآنية[٢٠]، في حين أن محمد لطفي جمعه يرى أن أحسن ترجمة فرنسية للقرآن الكريم هي ترجمة ماردوريس الأرمني المتفرنس وفي الإنجليزية ترجمة سيل ولين ورودويل وبالمر، أما الترجمات الألمانية فيرى لطفي جمعه أنها أدق وأكثر عناية[٢١].

الرأي في تراجم المستشرقين للقرآن الكريم:

والرأي عندنا أن كثيراً من المستشرقين الذين أقدموا على ترجمة القرآن الكريم قد تورطوا في عدم فهمهم للنصوص القرآنية فهماً صحيحاً سليماً ويرجع ذلك إلى عدم معرفتهم لفقه اللغة العربية وعدم إلمامهم إلماماً كافياً بأحوال العرب في الجاهلية وظروف وأسباب تنزيل القرآن على النبي في مكة والمدينة وتشعب الحوادث والواقعات العامة والخاصة ووفرة عدد الشخصيات من الأعداء والأصدقاء الذين حاربوا الإسلام أو ناصروه، فضلاً عن أن لغة القرآن تشتمل على أسرار من البلاغة والفصاحة لا يعرفها إلا الراسخون في هذه اللغة، وكثير من أساليبه لم يجر على الحقيقة وإنما المراد بها المجاز وصور المجاز تختلف في الأمم، ولذلك فقد وقع هؤلاء المستشرقون في كثير من الأغلاط والأخطاء التي تدل على جهلهم بأساليب الاستعارة والكناية والمجاز لاختلاف لغاتهم ومباينة فطرهم للفطرة العربية وللذوق العربي وللأساليب البيانية، ومن هنا فالمترجمون إنما يترجمون ظواهر الكلام ويغفلون عن بواطنه ويعجزون عن إدراك أسرار القرآن ولا يستطيعون أن ينقلوا عبقرية اللغة العربية بما فيها من جمال وحركة وحياة وتناسق إلى لغة أخرى دون أن تضيع موسيقاها وسحرها وأسرارها[٢٢]، ولا أدل على ذلك من ترجمة أ.ج.آربري لمعاني القرآن الكريم، ففي هذه الترجمة الدليل الواضح على جهله التام باللغة العربية بالرغم من استعانته ببعض العرب في إعداد الترجمة، والشواهد على ذلك كثيرة مما بين أيدينا من تراجم القرآن الكريم[٢٣].

وعلى ذلك فإن محاولات ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية ترجمة حرفية لفظاً ومعنى هو ضرب من الاستحالة المطلقة حيث أن القرآن الكريم متعبد بلفظه إجماعاً، فلا يمكن أن تؤدي التراجم المقصود الحقيقي لكلام الله عز وجل. وليس الأمر كذلك بطبيعة الحال في ترجمة معاني القرآن أو ترجمة تفسير القرآن لمن

يحتاج إلى ذلك من المسلمين من غير أبناء العربية.

عدم جواز قراءة القرآن أو كتابته بغير الحروف العربية :

ومن هنا نعتقد أن علماء المسلمين لم يجيزوا قراءة القرآن الكريم بغير لسان العرب أي تحريم قراءة القرآن المكتوب بخط غير الخط العربي أو الحروف العربية، فقد قال الزركشي في كتابه «البرهان في علوم القرآن» تحرم قراءته بغير لسان العرب ولقولهم القلم أحد اللسانين والعرب لا تعرف قلماً غير العربي قال تعالى «بلسان عربي مبين»[٢٤].

ومن هنا كانت حرمة قراءة المصاحف التي كتبت بحروف غير عربية كالحروف اللاتينية أو غيرها من الحروف كالمصحف الألباني والمصحف التركي اللذين كتبا بألفاظها العربية ولكن بأحرف لاتينية، فمن المعروف أن الأتراك هجروا الحروف العربية واستبدلوا بها الحروف اللاتينية وطبعوا بها القرآن الكريم.

وفي مصر نادى عبد العزيز فهمي في الأربعينات من هذا القرن العشرين باستبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية تقليداً لتركيا وألف في ذلك كتاباً أسماه «مشروع كتابة الحروف العربية بالحروف اللاتينية» وراح يروج فيه لدعوته هذه، فتصدّى له الغيورون على لغة القرآن الكريم وردوا على دعوته وفندوا آراءه وقارعوه الحجة بالحجة فسقط مشروعه إلى الأبد[٢٥].

تحريم المملكة العربية السعودية كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من اللغات الأخرى :

ولقد أحسنت المملكة العربية السعودية صنعاً بتحريمها كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من حروف اللغات الأخرى، فقد صدر في المملكة قرار مجلس هيئة كبار العلماء بتحريم ذلك وكان سند أعضاء المجلس في هذا التحريم هو الحرص على صيانة القرآن الكريم من عبث العابثين وهو الذي أنزله الله بلسان عربي مبين وتمت كتابته حين نزوله بالحروف العربية، كما أن حروف اللغات الأخرى من الأمور المصطلح عليها التي تقبل التغيير بحروف أخرى مما يخشى معه الخلط وإتاحة الفرصة لأعداء الإسلام أن يجدوا مدخلاً للطعن في القرآن الكريم، فضلاً عن أن كتابة القرآن الكريم بغير الحروف العربية يصرف المسلمين عن معرفة اللغة العربية التي يعبدون الله ويفهمون أمور دينهم ودنياهم بواسطتها. وقد أصدر جلالة الملك فهد بن عبد العزيز سنة ١٤٠٠هـ (١٩٨٠م) توجيهات لوزير الخارجية بتعميم قرار مجلس هيئة كبار العلماء القاضي بتحريم كتابة القرآن الكريم بالحروف اللاتينية أو غيرها من اللغات الأخرى[٢٦].

وبعد ...

فلعلنا نكون قد ألقينا بعض الأضواء على موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم أو ترجمة تفسيره وليس ترجمته ترجمة حرفية، ذلك الموضوع الذي شغل بال علماء المسلمين قديماً وحديثاً واحتل حيزاً من تفكيرهم وانتهوا فيه إلى جواز ترجمة معاني القرآن أو ترجمة تفسيره للحاجة الماسة إليها في نشر الدعوة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها بين الشعوب الأجنبية التي لا تتحدث العربية .

●●●

المراجع :

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٣٧٦هـ (١٩٥٧م)، ج١ ص ٢٥.

(٢) دكتور عمر الطيب الساسي، مقال منشور بالمجلة العربية، عدد ١٠، ١١، رمضان سنة ١٣٩٨هـ ـ (أغسطس سنة ١٩٧٨)، ص ١٦٨.

(٣) ابن هشام، السيرة الحلبية، ج٤، ص ٢٧٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، طبع القاهرة، ص ٢٦٦.

(٥) الإمام السرخسي، المبسوط، ج١، ص ٣٧.

(٦) في المذهب المالكي، حاشية الدسوقي على شرح الدردير للمالكية، ج١، ص ٢٣٦، ٢٣٧، وفي المذهب الشافعي، المجموع، ج٣ ص ٣٧٩، وحاشية ترشيح المستفيدين، ج١، ص ٥٢ وفي المذهب الحنبلي، المغني والمحلى ج٣ ص ٢٥٤.

(٧) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، القاهرة، سنة ١٣٦٠هـ (١٩٤٠) ط٣، ص ٨٥.

(٨) السيوطي، المرجع السابق، ص ٨٩.

(٩) كتاب تصحيح الفروع، ج١، ص ٣٠٨.

(١٠) د. محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، بيروت سنة ١٤٠٠هـ (١٩٨٠م)، ص ٥٨.

(١١) د. محمد صالح البنداق، المرجع السابق، ص ٦١.

(١٢)، (١٣) د. البنداق، المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦، ص ٧٤.

(١٤) مجلة المنار، المجلد ١٧، ص ٧٩٥.

(١٥) مجلة الرسالة، عدد ١٧٥، س٤، ٩ نوفمبر سنة ١٩٣٦، ص ١٣٥٥.

(١٦) دكتور محمد حميدالله، مقال تراجم القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، المجلة العربية، س١، ع٤، سنة ١٣٩٧هـ، ص ٣٥ ـ ٣٨.

(١٧) دراسة عن «القرآن» للفيكونت فيليب دي طرازي، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد ١٩، سنة ١٣٦٣هـ (١٩٤٤م)، ص ٤١٦ ـ ٤٨٨.

(١٨) دكتور محمد صالح البنداق، المرجع السابق، ص ٩٥، ٩٦.

(١٩) رابح لطفي جمعة، القرآن والمستشرقون، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سنة ١٩٧٣، دكتور محمد حميدالله، مقال «الألمان في خدمة القرآن»، مجلة فكر وفن.

(٢٠) دكتور صبحي الصالح، مباحث في علوم

القرآن، ط٥، بيروت، سنة ١٩٦٨، ص ١٧٧.

(٢١) محمد لطفي جمعة، في رحاب القرآن الكريم، الفصل المعقود في «فضل القرآن»، مخطوط تحت الطبع.

(٢٢) دكتور عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، رابطة العالم الإسلامي، ع٢٤، س٣، ربيع أول سنة ١٤٠٤هـ، ص٤٥ وما بعدها.

(٢٣) مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، سنة ١٩٧٩، ص ٧٥.

(٢٤) الزركشي، المرجع السابق، ص ٣٨٠، ج١.

(٢٥) رابح لطفي جمعة، مقال «معارك آثارها الدفاع عن اللغة العربية، المجلة العربية».

(٢٦) مجلة الدارة، س٥، ع٣ (مارس سنة ١٩٨٠).



موقف عبد القاهر الجرجانى من قضية المعنى

د. عثمان موافي

يبدو لي، أن أصالة الناقد، تقاس من بين ما تقاس به، بمدى إحساسه بذوق عصره، ووعيه تراث أمته الوجداني والعقلي واللغوي وعيا تاما، ومقدرته على تمثل روح العصر وتراث الأمة تمثلا واضحا. يضاف إلى ذلك، بقاء فكره النقدي، ينبض بالحياة، ويساير روح العصر، على تعاقب العصور والأزمان.

والمتأمل الواعي، لتراثنا النقدي عبر تاريخه الطويل، يدرك حقيقة هامة، وهي أن هذا الحكم، لا ينطبق إلا على عدد قليل من نقادنا القدماء ويعد عبدالقاهر الجرجاني، في رأيي واحدا من بين هؤلاء النقاد القلائل، الذين يتميز فكرهم النقدي بهذه المزايا.

ولعل تناولنا لموقفه من قضية من أهم قضايا النقد الأدبي، وهي قضية المعنى، يكشف لنا بوضوح وجلاء عن هذه الحقيقة.

والذي يمعن في النظر إلى فكره النقدي، يلحظ اهتمامه الزائد بهذه القضية ويظهر أن مرد هذا الاهتمام هو ارتباط هذه القضية بنظرية النظم، التي تناولها في كتابه دلائل الإعجاز، والتي تعد من أبدع ما أثمر فكره النقدي.

ومؤدى هذه النظرية، أن بلاغة التعبير اللغوي، لا ترجع للفظ وحده ولا ترجع كذلك للمعنى وحده، ولكنها ترجع لائتلاف اللفظ بالمعنى ودخولهما في تعبير لغوي واحد.

ويبدو هذا واضحا من قوله، معقبا على بعض النصوص، التي ذكرها في هذا الغرض.

(فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملاءمة معنى اللفظة، لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ)[1].

ويلفتنا إلى النظر في الكلمة مجردة، أي قبل دخولها في سياق لغوي والنظر إليها بعد دخولها في هذا السياق، مشيراً إلى ما يعرض لها من مزايا في الحالة الثانية، وذلك بفضل موقعها من السياق المنظوم. وأبعد من هذا، فإنه يرى أن إحساسنا، بقيمتها الجمالية، قد يختلف من سياق لغوي، إلى سياق لغوي آخر.

فقد تستعذب الكلمة وتحلو في سياق، وقد تستهجن هذه الكلمة بعينها أو يقل حسنها في سياق آخر.

ويستشهد على هذا بكلمة الأخدع، فقد وردت هذه الكلمة في أكثر من سياق، وبدت حسنة مقبولة في بعضها، بينما بدت كدرة مستهجنة في بعضها الآخر.

فقد استعملها الصمة القشيري[2]، استعمالاً حسناً في قوله:

تلفت نحو الحي حتى وجدتني ... وجعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وقد بدت على هذا النحو من الحسن في قول البحتري:

وإني وإن بلغتني شرف العلا ... وأعتقت من ذل المطامع أخدعي[3]

ولكن حسنها يتضاءل في بيت أبي تمام:

يا دهر قوم من أخدعيك فقد ... أضججت هذا الأنام من خرقك[4]

وتبدو كدرة ثقيلة على النفس[5].

ومن ذلك أيضاً كلمة «شيء» فإنها تبدو مقبولة حسنة في سياق بينما تبدو سمجة مستكرهة في سياق آخر.

فهي تبدو حسنة مقبولة في قول عمر بن أبي ربيعة:

ومن مالىء عينيه من شيء غيره ... إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

بينما تبدو مستكرهة[6]، في قول المتنبي:

لو الفلك الدوار ·أبغضت سعيه لعوقه شيء عن الدوران[٧]

وعلى أي حال، فهذا يؤكد لنا صحة قوله، بأن الكلمة لا توصف بالحسن أو القبح، من حيث هي لفظ مفرد، مكون من أصوات وحروف، وإنما توصف بذلك، حينما تدخل في سياق أو نظم فتكتسب صفتها، التي يصح وصفها بها، وذلك بالنظر إلى حالها مع أخواتها المجاورة لها في السياق أو النظم.

وهو يرد بذلك على أولئك البلاغيين، الذين يعطون للفظ المجرد صفة ثابتة من الحسن أو القبح، أو غير ذلك من الأوصاف، التي تتعلق به، من حيث كونه لفظاً مؤلفاً من أصوات وحروف.

ويرجعون بلاغة التعبير إلى حسن اختيار الألفاظ، وسهولة تلاقيها في النطق، بحيث لا تثقل على اللسان.

ويظهر أنه يقصد بذلك «الجاحظ»، ومن حذا حذوه في هذا من البلاغيين والنقاد، الذين أعلوا من شأن اللفظ في الصياغة التعبيرية[٨]. ومهما يكن من أمر، فإن ناقدنا يرى أن الحكم على اللفظ بالحسن أو القبح، يتوقف على طريقة استعمالنا له، ونظمه في صياغة لغوية. والنظم في رأيه، ليس مسألة شكلية، تقوم على توالي الحروف والأصوات في النطق، فهو ليس هلى هذا النحو من العفوية، ولا يعد نظماً لحروف الكلمة وأصواتها، وإنما يعد نظماً للكلم.

وهذا النوع من النظم يختلف في رأيه، عن نظم الحروف.

ويتضح هذا من قوله، مفرقاً بين هذين النوعين من النظم (ومما يجب إحكامه الفرق بين قولنا، حروف منظومة، وكلم منظومة. وذلك أن نظم الحروف، هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم بمقتف في ذلك رسماً من العقل، اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه.

فلو أن واضع اللغة، قد قال «ربض» مكان ضرب، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.

وأما نظم الكلم، فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها حسب ترتب المعاني في النفس)[٩].

وبناء على هذا التفريق بين نظم الحروف ونظم الكلم، يحاول عبد القاهر تحديد خصائص النظم الذي يقصده، فهو نظم للكلم، يتوخى فيه ترتيب الألفاظ حسب ترتب معانيها في النفس.

ويعد صنعة لغوية دقيقة، تقوم على تركيب الكلام، وتلاحم أجزائه وارتباط ثانيها بأولها، ارتباطاً قويا[١٠].

كما يقوم كذلك على تلاحم الشكل والمضمون، أو اللفظ والمعنى، وتداخلهما معاً وامتزاجهما سوياً، امتزاج الروح بالجسد.

ويلح عبد القاهر على وصف النظم بهذه الصفة، مفرقاً بينه وبين نوع آخر من الصياغة، يقوم على وصل، أو ضم ألفاظ الكلام بعضها ببعض وصلاً ظاهرياً أو شكلياً.

وهناك شواهد كثيرة على هذا النوع من النظم، منها قول الجاحظ في مقدمة كتابه الحيوان (جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة نسبا، وبين الصدق سببا، وحبب إليك التثبت، وزين في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع في صدرك برد اليقين)[١١].

فهذا الكلام، برغم عذوبة ألفاظه، ووضوح معانيه، وحسن صنعته البديعية، لا تتوافر فيه، أهم صفات النظم، على النحو الذي أشار إليه عبد القاهر[١٢]، وهو تلاحم الأجزاء، وارتباط ثانيها بأولها.

إذ من الممكن تعديل أجزاء هذا السياق، بالتقديم أو التأخير أو الحذف دون أن يؤدي هذا إلى الإخلال بالمعنى.

ويظهر أن عبد القاهر يرد بهذا على بعض معاصريه[١٣]، الذين تصوروا خطأ هذه الصورة الشكلية، أو اللفظية للنظم.

وينحى باللائمة عليهم وعلى أولئك، الذين يرجعونه إلى تتابع الألفاظ في النطق، مؤكداً خطورة ما يترتب على ذلك.

فلو سلمنا بصحة تصورهم للنظم، لصح القول، بعدم تمايز النقاد في الحكم على حسن الكلام أو قبحه، وما اختلف اثنان في ذلك «لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النظم إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر»[١٤].

ومهما يكن من أمر، فيبدو من فحوى مناقشات عبد القاهر لهذه القضية أن الذين التمسوا النظم في الشكل، أو ضم أجزاء السياق ضماً ظاهرياً، اقتصروا في فهمهم له، على معناه اللغوي أي الضم[١٥].

ويظهر أن هذا هو الذي دفع ناقدنا إلى التفريق بين النظم بالمعنى الذي يقصده، والنظم بالمعنى اللغوي، وإطلاقه على النوع الأول، اسم نظم اللفظ، أما النظم الذي يقصده، فهو كما رأينا نظم يتجاوز اللفظ المفرد إلى التركيب اللغوي أو الكلام، فهو نظم للكلام[١٦].

ولكن كيف ينشأ النظم؟؟ وعلى أي عمد ينهض؟؟

يرى عبد القاهر، أن نظم الكلام، لا يكتمل بناؤه، إلا بتطبيق قواعد النحو، التي تعد في رأيه، أهم العمد، التي ينهض عليها.

ويتضح هذا من قوله (اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع، الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه، التي نهجت فلا تزيغ عنها)(١٧).

ومن اللافت للنظر، أن ناقدنا، لا يقصد بقواعد النحو هنا هذه القواعد في حد ذاتها، بل الآثار التي تنشأ عن استعمال هذه القواعد، في السياق، أو الصياغة التعبيرية، وما ينشأ عن هذا من معانٍ ودلالات.

ولذا فقد لفتنا إلى دراسة بعض القضايا والموضوعات النحوية، التي تتعلق بالجملة والأسلوب، مثل التقديم والتأخير، والوصل والفصل، والقصر والاختصاص...

كما لفتنا إلى إدراك طرق إثبات المعنى في الجملة الخبرية، وتفاوت ذلك تبعاً لتفاوت الأسلوب والصياغة، أو النظم على حد تعبيره.

فقد لاحظ مثلاً، أن الإخبار بالاسم، يختلف عن الإخبار بالفعل فالاسم صفة ثابتة، بينما يعد الفعل وصفاً متغيراً.

وكذا فإن الإخبار باسم الفاعل أو المفعول، يختلف عن الإخبار بالفعل، ولذافعندما يقول النضر بن جؤية:

لا يألف الدرهم المضروب صرتنا ... لكن يمر عليها وهو منطلق

مستخدما اسم الفاعل «منطلق»، يدل بهذا على لزوم الدرهم حالة واحدة وهي الإنطلاق.

ولكن لو حاولنا تغيير هذا السياق، ووضعنا فعلاً مثل ينطلق، بدلاً من اسم الفاعل «منطلق» لتغير المعنى، ودل هذا على أن الإنطلاق، ليس صفة ثابتة، بل متغيرة.

ناهيك بالإيحاءات النفسية، التي تنشأ عن ذلك، كالإحساس بأن الدرهم يتلكأ في الخروج من جيب صاحبه، وأنه متردد في ذلك تبعاً لتردد صاحبه، وفي هذا دلالة على الرغبة في عدم إنفاق المال.

وعلى العكس من هذا، فإن استعمال الفعل «يتوسم» في قول الأعشى:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا إلى عريفهم يتوسم[١٩]

ألطف معنى من استعمال الاسم، إذ أن الفعل «يتوسم» يدل هنا، على أن العريف، يديم النظر في الشاعر، ويتفحصه كلما رآه.

ولو قال «متوسماً» لتغير المعنى، ودل بهذا على أنه يلتزم حالة واحدة من التوسم، وأن الشاعر لا يثير الانتباه كثيراً، ولا يحتاج إلى تأمل وتفحص[٢٠].

وقد لاحظ كذلك، أن تغيير صياغة الجملة المكونة من مبتدأ وخبر، بالتقديم أو التأخير، يؤدي إلى تغيير المعنى، وذلك لأن المبتدأ في رأيه مثبت له المعنى، أما الخبر فهو مسند إلى المبتدأ. ومن ثم، فلو وضعنا أحدهما مكان الآخر، لحصلنا على معنى مغاير للمعنى الأول.

وفي دراسته لظاهرة التقديم والتأخير، لاحظ أن تقديم أو تأخير الفعل، أو الفاعل، أو المفعول به، أو الجار والمجرور ... يؤدي إلى تغيير المعنى.

وقد درس هذه الظاهرة في صيغ مختلفة من التعبير.

وأشار إلى أن البدء بالفعل في صيغة الاستفهام مثلاً، غير البدء بالفاعل. وذلك لأن البدء بالفعل يدل على عدم العلم بحدوثه، أما البدء بالفاعل، فيستدل منه، على أن الفعل قد تم، ولكن الفاعل غير معروف.

وتقديم المفعول في صيغة الاستفهام، يختلف عن تأخيره.

فقولنا مثلاً: أخالداً تضرب، يدل على إنكار وقوع الضرب على خالد، لا إنكار وقوع الضرب على الإطلاق.

أما قولنا: أتضرب خالداً، فيفيد إنكار حدوث الفعل ووقوعه، سواء على خالد، أم على غيره من الناس.

وقد وصل من هذا، إلى تحديد معاني همزة الاستفهام، فذكر أنها تأتي للتقرير، أو الإنكار، أو التوبيخ[٢١].

وقد درس هذه الظاهرة في صيغة النفي مشيراً كذلك، إلى أن البدء بالفعل، يختلف معنى، عن البدء بالفاعل، أو المفعول به.

فقولنا «ما قلت هذا»، يختلف معنى عن قولنا: «ما أناقلت هذا». فالنفي في المثال الأول عام، أي نفي حدوث الفعل كلية.

أما النفي في المثال الثاني، فليس عاماً، لأنه نفي لصدور الفعل عن الفاعل وليس نفياً لحدوث الفعل.

وتقديم المفعول على الفعل في هذه الصيغة، يغير المعنى تماماً.

فقولنا مثلاً «ما هذا القول قلتُ»، يختلف معنى عن قولنا، «ما قلت هذا القول».

فالمثال الأول يفيد نفي نوع من القول، لا القول على الإطلاق.

أما المثال الثاني، فيفيد نفي الحدث كلية، أي القول.

وشبيه بهذا، تقديم الجار والمجرور في هذه الصيغة.

فقولنا مثلاً «ما أمرتك بهذا»، يختلف معنى عن قولنا: «ما بهذا أمرتك». إذ أن المعنى في المثال الأول، يفيد أن الآمر، لم يأمر المأمور بشيء أما في المثال الثاني، فيفيد أنه أمره بشيء، لكن المأمور نفذ أمرا غيره. ولم يقتصر في دراسته لهذه الظاهرة على الأسلوب الإنشائي وصيغه، بل تعدى ذلك إلى الأسلوب الخبري[٢٢]، أو بتعبيره الخبر المثبت[٢٣].

ومن الملاحظ الدقيقة، التي لحظها وهو بصدد دراسة هذا الموضوع في الأسلوب الخبري، أن تقديم مثل في أول الكلام، يفيد معنى غير المثلية.

ومن أوضح الأمثلة على هذا قول المتنبي:

مثلك يثني الحزن عن صوبه ويسترد الدمع عن غربه

والمعنى أنت لا غيرك، هو الذي يتصف بهذه الصفة.

أما إذا تأخرت فإنها تفيد بذلك معنى المثلية.

أي أن الذي، يتصف بهذه الصفة، إنسان آخر، يشبهك أو يماثلك والحكم نفسه ينطبق على غير، إذا قدمت، أو أخرت.

فعندما تأتي في أول الكلام، تفيد معنى غير الغيرية.

ولعل من أوضح الأمثلة هلى هذا قول المتنبي:

غيري بـأكثر هـذا الـنـاس ينخدع   إن قاتلوا جبنـوا أو حدثوا شجعوا

فالمتنبي لا يقصد بغير هنا، إنساناً آخر غيره، وإنما يقصد بذلك نفي هذه التهمة ـ الانخداع ـ عن نفسه، وكأنه يريد أن يقول، إني لا أغتر، ولا أنخدع بهؤلاء الناس.

ولكن لو عدل السياق، وتأخرت غير، أفادت معنى الغيرية.

فلو قال الشاعر: ينخدع غيري بأكثر هذا الناس: ، لتغير المعنى، وأصبح القصد بغير هنا، إنساناً آخر غير المتكلم[٢٤].

وعلى هذا النهج يمضي عبد القاهر في بيان أثر استعمال القواعد النحوية في الصيغ والأساليب التعبيرية، وما ينشأ عن ذلك من تغيير في المعنى، تبعاً لتغير النظم أو الأسلوب، محللاً كثيراً من الأساليب والصيغ التعبيرية، وكاشفاً عن مضامينها، وخصائصها التعبيرية.

ولا شك أن صنيعه في هذا يتفق وصنيع بعض الأسلوبيين المعاصرين[٢٥].

ولو ضربنا صفحاً عن هذا كله، وعدنا إلى تأمل وجهة نظر عبد القاهر في نظم الكلام، وتفريقه بينه وبين نظم اللفظ لاتضح لنا، أن أهم ما يميز نظم الكلام من نظم اللفظ هو كونه صياغة تركيبية لسياق لغوي؟ تتطلب شيئاً من التفكير، كما سبق أن أشرنا، وكما رأينا في الأمثلة السابقة.

ولكن فيم ينصب التفكير هنا، أفي اللفظ؟؟ أم في المعنى؟؟

يرى اللفظيون، أن التفكير في تأليف الكلام ونظمه ينصب في اللفظ[٢٦]. بينما يرى عبد القاهر، أنه ينصب في المعنى.

ويتضح هذا من قوله (... ومعلوم أن الفكر من الإنسان يكون، في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئاً بشيء، أو يضيف شيئاً لشيء، أو يخرج شيئاً من حكم قد سبق منه بشيء، أو يجعل وجود شيء شرطاً في وجود شيء، وعلى هذا السبيل؟؟ وهذا كله فكر في أمور معقولة زائدة على اللفظ)[٢٧].

وإذا كان إعمال الفكر في نظم الكلام، يتجاوز اللفظ إلى أمور تدرك بالعقل، فهو على هذا الأساس فكر في أمور معنوية، لا لفظية. ويشير ناقدنا في موضع آخر، إلى أن المؤثر الفعال في بلاغة التعبير هو المعنى، لا اللفظ.

ويبدو هذا من قوله، وهو بصدد مناقشة قضية معارضة الكلام.

إن (الفصاحة والبلاغة، وسائر ما يجري في طريقها أوصاف راجعة إلى المعاني، وإلى ما يدل عليه بالألفاظ، دون الألفاظ أنفسها. لأنه إذا لم يكن في القسمة إلا المعاني والألفاظ، وكان لا يعقل تعارض في الألفاظ المجردة ... لم يبق إلا أن تكون المعارضة، من جهة ترجع إلى معاني الكلام المعقولة، دون ألفاظه المسموعة)[٢٨].

وإذا كان عبد القاهر، يعلي من قيمة المعنى، ويفضله على اللفظ في الصياغة أو النظم، فكيف يستقيم هذا، والأساس الذي أقام عليه نظريته في النظم، وهو ارتباط اللفظ **بالمعنى**، **وائتلافهما معاً**؟؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال، تقتضينا النظر في مفهومه للمعنى، أو فيما يقصده بالمعنى هنا!!

فما الذي يقصده بالمعنى هنا؟؟

إن المتأمل الفطن لوجهة نظره في المعنى، يتضح له، أنه لا يقصد بذلك ما يتبادر إلى الذهن العادي، أي الفكرة المجردة، أو المضمون المجرد من السياق اللفظي.

فهو يرفض هذا التصور، وينحى باللائمة على أولئك الذين يفهمون المعنى على هذا النحو، من التصور الخاطىء في نظره.

ويبدو هذا جلياً من مناقشته، قولة الجاحظ المشهورة، التي يفضل فيها اللفظ على المعنى، ومؤداها (والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة[٢٩] وضرب من التصوير)[٣٠].

وقد ذكر الجاحظ هذه القولة رداً على أبي عمرو الشيباني، الذي استخدم بيتين من الشعر، لا لشيء سوى تضمنهما معنى جيداً مع أنهما لا يرقيان إلى مستوى الصياغة الشعرية المألوفة[٣١].

وقد أدرك عبد القاهر أن هذين الناقدين وآخرين قد فهموا المعنى، على أنه الفكرة المجردة، أو مضمون السياق، فقال معترضاً على هذا الفهم (وذلك أنه إذا كان العمل على ما يذهبون إليه، من أن لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى، وحتى يكون من قال حكمة أو أدباً، واستخدم معنى غريباً، أو تشبيهاً نادراً، فقد وجب اطراح ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة، وفي شأن النظم والتأليف)[٣٢].

كما يبدو هذا أيضاً من تفريقه بين موضوع الصياغة، والصياغة في حد ذاتها، مشبهاً النظم بالصياغة، والمعنى بالموضوع الذي يصوغ له الصائغ صياغته، كالذهب أو الفضة، التي يصوغ منها الصائغ خاتماً أو سواراً أو قرطاً أو ما إلى ذلك...

وحيث أن جمال الشيء المصاغ، يتفاوت من صياغة إلى أخرى فإن العبرة ليست بموضوع الصياغة، بل بطريقتها.

يقول (واعلم أن سبيل الكلام، سبيل التصوير والصياغة وأن سبيل المعنى، الذي يعبر عنه، سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة أو الذهب، يصاغ منها خاتم أو سوار.

فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل، أو رداءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل، وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرد معناه.

وكما أن لو فضلنا خاتماً على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فضة هذا أنفس، لم يكن تفضيلاً له، من حيث هو خاتم.

كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه، ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر، وكلام) (٣٣).

وواضح من هذا النص، أن المفاضلة، بين تعبير وتعبير، تتوقف على حسن الصياغة، لا على موضوعها، أو معناها المجرد.

ومن ثم، فإن المؤثر الفعال في النظم، ليس مضمون السياق، ولا الفكرة المجردة، وإنما هو أمر آخر، يفصح عنه عبد القاهر، في نص يفرق فيه بين مفهومه للمعنى، وبين المادة التي يصاغ منها هذا المعنى، مسمياً هذه المادة الأصلية، باسم المعنى الأصلي، أما ما يتفرع عنه من دلالة فهو معنى المعنى، الذي يعد في رأيه المؤثر الفعال في النظم.

يقول (الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو، فقلت: عمرو منطلق وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه،

الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض.

ومدار هذا الأمر، على الكناية والاستعارة والتمثيل)[٣٤].

وقد سبق عبد القاهر بهذا التفريق بين المعنى، ومعنى المعنى ما وصل إليه بعض كبار النقاد الأوربيين المحدثين في هذا الشأن[٣٥].

وعلى أي حال، فإن عبد القاهر لم يقتصر في تناوله لقضية معنى المعنى، على هذا التفريق بينه وبين المعنى الأصلي، ولكنه تعدى ذلك إلى إبراز أهم خصائص هذه الظاهرة الأدبية، التي يتوقف عليها حسن الصياغة فأشار إلى أن معنى المعنى، فرع عن المعنى الأصلي، وصورة له، وأنه ذو دلالة غير مباشرة في التعبير، إذ يتوصل إليه بأداة أو واسطة تعين على إدراكه.

وقد تكون هذه الأداة، صورة من صور المجاز، أو لوناً من ألوان الكناية أو الرمز[٣٦] وسواء أكانت مجازاً، أم كناية ورمزاً، فإن عليها مدار هذا المعنى، وبها تشكل صياغته.

وليس معنى ذلك أن حسن الصياغة، يرجع إلى هذه الوسائط والأدوات في حد ذاتها، ولا إلى مضامينها، وإنما يرجع في رأي ناقدنا إلى طريقة إثباتها للمعنى.

ويتضح هذا من فحوى قوله (فينبغي أن تعلم أن ليست المزايا، التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تحسها في أنفس المعاني، التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريقة إثباته لها وتقريره إياها)[٣٧].

وإذا كان حسن الصياغة، يتوقف على طريقة إثبات المعنى، لا على أداة الإثبات من استعارة أو تشبيه أوكناية، فيجب أن نضع في الاعتبار، أن ذلك كله لا يتحقق إلا بفضل المثبت للمعنى وطريقة صياغته له.

وهذا يفسر لنا، سر تفاوت الأدباء في التعبير عن الغرض الواحد بأكثر من تعبير، وصياغة لغوية، وذلك تبعاً لتباين السياق اللغوي وسياق الحال، كما يقول اللغويون المعاصرون[٣٨].

وقد أدرك عبد القاهر، هذا الأمر إدراكاً واعياً، فأشار إلى أن المعنى الأصلي، أو الغرض، قد يعبر عنه بعبارتين مختلفتين، وقد تأتي إحداهما أبدع من الأخرى، وألطف معنى.

مثال ذلك أن نقصد تشبيه رجل ما بالأسد، فنقول: هو كالأسد، فنفيد بذلك معنى، وهو أنه يشبه الأسد في كثير من الصفات.

غير أنا قد نعبر عن هذا المعنى، بعبارة مختلفة عن العبارة السابقة، ونبرزه في صورة مغايرة للصورة السابقة فنقول: كأنه الأسد.

وبذلك نحصل على معنى مختلف عن المعنى السابق، وأبدع منه.

إذ يفهم من هذا المعنى، أن صاحبنا من فرط شجاعته، وشدة بأسه وقوة ساعديه، يخيل لمن يراه، أنه أسد في صورة إنسان(٣٩).

ومثال آخر، وهو هذه القولة «الطبع لا يتغير»، وكثيراً ما نرددها. ولكن، حينما يتناول المتنبي، هذا المعنى، يبرزه في صياغة فنية رائعة.

إذ يقول:

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل(٤٠)

والمتأمل الفطن يلحظ ما بين المعنيين من فروق دقيقة في الصياغة والأداء التعبيري، بحيث يبدو كل معنى من هذين مغايراً للمعنى الآخر مع أنهما يتناولان غرضاً أو معنى عاماً واحداً.

وبتأملنا المثال الآخر نلحظ أننا أمام صياغتين أو عبارتين لغرض أو لمعنى عام واحد.

وليست العبارتان، متطابقتين دلالة ومعنى.

ولذا يمكننا القول، بأننا أمام معنيين، ولسنا أمام معنى واحد.

وقد لاحظ عبد القاهر هذا فقال (لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى، تأثير لا يكون لصاحبتها.

فإن قلت، فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين اثنين)(٤١).

ويلفتنا إلى أمر هام يتعلق بصياغة معنى المعنى، وهو الأثر النفسي الذي يرتبط بصياغة هذا المعنى، أو ينشأ عن أداء هذه الصياغة.

فهذا الأثر يعد جزءاً من هذا المعنى، ويدخل في تشكيل صياغته.

وتوضيحاً لهذا نقول، : إن صورة الرجل في المثال الأول، الذي يشبه الأسد في بعض صفاته أو في كثير منها، تختلف في وقعها النفسي عن صورة الرجل، الذي يكاد يكون أسداً في صورة إنسان.

فالأثر النفسي، الذي يتركه كل تعبير من هذين، له دخل كبير في صياغة معنى المعنى، في كل تعبير منهما.

ويشير في موضع آخر من مؤلفاته إلى أن الصورة البيانية وهي إحدى وسائل نقل معنى المعنى، لا تقف وظيفتها عند نقل المعنى، ولكنها تتعدى ذلك، إلى نقل انفعال الأديب بالمعنى ولهذا السبب يحدث نوع من الإثارة عند المتلقين لها، فتنجذب أفئدتهم نحوها انجذاباً لا شعورياً(٤٢).

والواقع أن مفهوم عبد القاهر لمعنى المعنى، على النحو الذي رأينا، يعد قريب شبه بمفهوم نقادنا المعاصرين للمعنى الأدبي.

الذي يعد عند الكثيرين منهم، فكرة مصورة في قالب فني، وممتزجة بمشاعر صاحبها وأحاسيسه أو لغة انفعالية، حافلة بكثير من المشاعر والأحاسيس(٤٣).

أو بتعريف أشمل من هذا كله، هو «الفكر والإحساس والصورة، والصياغة وكل ما ينشأ عن النظم والصياغة من خصائص ومزايا»(٤٤).

والمعنى الأدبي بهذه الصفة ليس شكلاً وحسب، ولا مضموناً وحسب، وإنما هو شكل ومضمون، وصياغة تركيبية للكلام.

ولذا يصعب حل هذه الصياغة، أو فك عقدها، وإن حدث هذا اختل المعنى، وتغيرت معالمه.

ويظهر أن ناقدنا، كان يحس بقيمة هذه الصياغة، على نحو ما رأينا، ويرجع ذلك، إلى دقة نظمها وتماسك أجزائها، وتداخل بعضها في بعض.

ويبدو هذا بوضوح من تعليقه على بيت بشار:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا … وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

الذي جاء فيه (فبيت بشار إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة، لا تقبل التقسيم، ورأيته قد صنع في الكلم، التي فيه، ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسراً من الذهب، فيذيبها، ثم يصبها في قالب ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً.

وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة، ويفصم السوار(٤٥).

وصياغة المعنى الأدبي، كما يبدو لي، تختلف في هذه الناحية عن الصياغة اللغوية المنطقية، إذ أن أي تعديل يمس هذه الصياغة، ولا يخل بصحة التعبير، يؤدي غالباً إلى تغيير المعنى[٤٦]، ولكنه لا يؤدي إلى اهتزاز صورته على نحو ما يحدث لصياغة المعنى الأدبي، إذا ما حاولت يد التغيير المساس بها.

وبناء على هذا فإن صياغة المعنى الأدبي، تعد من أدق صياغات النظم تركيباً.

ومرد هذا، في رأيي، إلى أن هناك عوامل غير لغوية، تدخل في تكوين هذه الصياغة، مثل بعض العوامل النفسية، التي تتعلق بالانفعالات المصاحبة لنقل المعنى، والمناخ النفسي، الذي تنشأ في ظله.

ومن المعروف، أن الأديب لا ينقل المعنى وحسب، ولكنه ينقل إحساسه به كذلك، والانفعالات المصاحبة له.

وعلاوة على هذا كله، فإن هذه الصياغة، قد تأتي أحياناً خالية، من أي مضمون فكري، أو خلقي، إذ تبدو صورة فنية وحسب، أو رمزاً لحالة نفسية أو شعورية.

على نحو ما نرى مثلاً، في قول ذي الرمة، مصوراً موقفه النفسي والشعوري حينما رأى، دار الحبيبة، مقفرة وخربة، لا يسكنها سوى الغربان:

عَشيّة مالي حيلةٌ غيْر أنني ... بلقط الحصى والخط في التُّرب مولعُ
أخطُّ وأمحو الخط ثم أعيدُهُ ... بكفِّيَّ والغربانُ في الدار وقعُ

ويظهر أن عبد القاهر، كان يدرك إدراكاً واعياً، هذه القيمة الفنية والنفسية للصياغة الأدبية، ولذا نراه يلح على القول بصعوبة المحافظة على الصياغة الأصلية لمعنى المعنى عند تفسيره[٤٨].

فالتفسير يعد ترجمة للمضمون، أو شرحاً لمحتوى الصياغة أو الصورة.

وهذا يتطلب صياغة جديدة، وفي هذه الصياغة الجديدة، يفقد معنى المعنى، كثيراً من خصائصه الفنية، وملامحه النفسية والشعورية.

ولهذا السبب عينه، يفقد المعنى الأدبي، كثيراً من خصائصه الفنية عند ترجمته ونقله من لغته الأصلية، إلى لغة أجنبية.

وهذا يفسر لنا، سر صعوبة ترجمة الصياغة الشعرية إلى لغة أجنبية.

ومهما يكن من أمر فواضح من هذا كله، أن تصور عبد القاهر لمفهوم معنى المعنى، يلتقي وتصور النقاد المحدثين المعاصرين، لمفهوم المعنى الأدبي، برغم ما بينهم من أزمان بعيدة.

وبرغم التباين الحضاري والثقافي، بين عصر عبد القاهر، والعصر الحديث، وهذا يدعونا إلى القول، بسبق عبد القاهر هؤلاء النقاد إلى تحديد خصائص هذا المصطلح الأدبي.

وقد أشرنا إلى أنه، سبق كذلك بعض كبار النقاد الأوربيين المحدثين، إلى إدراك الفروق الدقيقة بين المعنى ومعنى المعنى.

كما ألمحنا إلى نهجه في دراسة الأسلوب وإبراز خصائصه، وتحليل صيغه وتراكيبه اللغوية، وبيان أثرها في صياغة المعنى، وسبقه بذلك بعض الأسلوبيين المعاصرين.

يضاف إلى ذلك كله، أن كثيراً من النقاد المعاصرين، وبعض اللغويين الذين تناولوا فكره أشاروا إلى أنه، وصل إلى نتائج في دراسة النظم واللفظ والمعنى، سبق بها نتائج كثير من اللغويين والنقاد الأوربيين المحدثين(٤٩).

وبرغم هذا كله، فقد أثار بعض علمائنا الباحثين غباراً من الشك حول أصالة عبد القاهر، في دراسته لقضية المعنى، وما وصل إليه من سابقات علمية في ذلك، مشيراً بعضهم إلى أن كثيراً من الأفكار والنتائج التي وصل إليها في دراسة هذه القضية، قد سبقه إليها علماء ومفكرون آخرون.

فقد سبقه الباقلاني إلى رد بلاغة التعبير إلى النظم، كما سبقه القاضي عبد الجبار، إلى القول بقيام النظم على ائتلاف معاني النحو، وأضافوا إلى ذلك تأثره بكتاب الخطابة لأرسطو(٥٠).

وقد وصل الأمر ببعضهم، إلى الانتقاص من جهودة التي بذلها في دراسة هذه القضية، فاتهمه بعدم الإتيان بجديد في فهم المعنى واللفظ(٥١).

ونحن لا ننكر، القول بأن كثيراً من الأفكار التي أثارها عبد القاهر عن قضية المعنى والنظم، كانت موضع اهتمام كثير من النقاد والبلاغيين المتقدمين عليه والمعاصرين له، وبنوع خاص أصحاب دراسات الإعجاز القرآني، مثل الرُّماني والخطابي والباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وبعض النقاد الأدباء مثل الجاحظ والعسكري وابن رشيق(٥٢).

ولكن كثيراً منهم، لم يتعمقوا في دراستها تعمقه، ولم ينهجوا نهجه(٥٣). فقد انحصرت دراساتهم في بعض الملاحظات والإشارات العابرة، التي تتعلق بأهمية المعنى، وصلته باللفظ، والمفاضلة بينهما أحياناً. بينما يلاحظ، تجاوز ناقدنا هذه الناحية في دراسته للمعنى، إلى تحديد مفهوم هذا المصطلح

النقدي، وإبراز خصائصه، وصلته بالتعبير اللغوي أو الصياغة، متخذاً من الاستدلال العقلي واستقراء النصوص وتحليلها، وسيلته إلى ذلك.

ومن ثم، فقد أصبحت قضية المعنى، في تناول ناقدنا لها نظرية نقدية، تقوم على العلة والمعلول وترتكز على أصول وقواعد علمية.

ولكن هذا لا يمنع من القول باستضاءة ناقدنا، بفكر هؤلاء النقاد الذين سبقوه إلى دراسة هذه القضية، وكذا بعض النحاة، برغم اختلافه عن النحويين، في فهم وظيفة النحو في الجملة والأسلوب [٥٤] .

مع ملاحظة أنه في كثير من الأحيان، كان يقف من بعض الأعلام، الذين سبقوه إلى دراسة بعض القضايا، التي تتعلق بالنظم واللفظ والمعنى [٥٦] ، موقفاً مضاداً.

ومن هؤلاء على سبيل المثال «الجاحظ»، الذي أخذ عليه وقوفه إلى جانب اللفظ وتقديمه له على المعنى، في الصياغة التعبيرية.

وذلك برغم اعترافه، بأن الجاحظ فهم اللفظ على أنه الصياغة أو الأسلوب لا الكلمة المفردة.

واستشهد على ذلك غير مرة، بقولته المشهورة «وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير» [٥٧] .

ويظهر أن كثيراً من النقاد والبلاغيين، الذين كانوا يقدمون اللفظ على المعنى، فهموا معنى اللفظ على هذا النحو، أي الجملة أو العبارة.

وقد تنبه بعضهم إلى أهمية ارتباطه بالمعنى، وتلاحمهما معاً، مكونين بذلك السياق التعبيري [٥٨] ، الذي يسميه بعضهم صياغة أو صورة تعبيرية [٥٩] ، وهي على كل حال، تقابل كلمة النظم عند عبد القاهر.

ولكن يبدو أن بعضهم كان ينظر إلى اللفظ مستقلاً بذاته عن المعنى، ويبدو هذا بوضوح في حكمهم على العمل الأدبي [٦٠] .

ويظهر أن ثورة عبد القاهر على أصحاب اللفظ، ليس مبعثها سوء فهم بعضهم لمعنى اللفظ وحسب، وإنما مبعثها كذلك، نظرة أولئك، الذين أحسنوا فهم معنى اللفظ له، على أنه شكل وحسب.

وإعلاء بعضهم من شأنه في الصياغة، حتى إنهم يفضلونه على المعنى في هذه الناحية، وهذا ما يرفضه عبد القاهر(٦١).

ومن الأعلام، الذين شغلوا اهتماماً كبيراً من نقاشاته، واتهم بالتأثر بفكرهم القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي أخذ عليه كما أشرنا، رده الفصاحة إلى ضم الكلام على طريقة مخصوصة، وقوله بثبوت المعنى على حاله، وتغير اللفظ وتجدده(٦٢).

بينما يقول عبد القاهر، بثبوت اللفظ على حاله، وتغير صورة المعنى الأصلي تبعاً لتغير النظم(٦٣).

ويقال إن عبد القاهر بني كتابه دلائل الإعجاز، على نقض هاتين الفكرتين وكلام صاحبهما في الفصاحة(٦٤).

وهذا يدعونا إلى إعادة النظر، في اتهام عبد القاهر بأخذ فكرته الأساسية عن النظم، وهي ائتلاف معاني النحو، من قولة للقاضي عبد الجبار، التي أشار فيها إلى شيء قريب من هذا.

ولنا أن نسأل أنفسنا: كيف يأخذ عبد القاهر، فكرته الأساسية في النظم عن رجل يقف من آرائه في النظم، هذا الموقف المعارض؟؟ ويبني كتابه على نقضها؟؟، ألا يثير هذا شيئاً من الشك في صحة هذا الاتهام؟؟

ويحسن بنا، قبل أن نجيب عن هذا السؤال، أن نعرض نص هذه القولة الذي جاء فيه (اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم، من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة، التي تتناول الضم، أو بالإعراب، الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع.

وليس لهذه الأقسام رابع، لأنه إما تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها أو موقعها)(٦٥).

والذي يمعن في النظر إلى هذا النص يدرك حقيقة هامة، وهي أن عبد القاهر يلتقي مع صاحب هذا النص في بعض الأمور، ويختلف معه في بعضها.

فهما يلتقيان في رد بلاغة التعبير إلى النظم، وتأكيد أهمية قواعد النحو في تأليف النظم ولكنهما يختلفان في مفهوم النظم على نحو ما أشرنا قبل ذلك(٦٦).

كما يختلفان في المعنى المقصود بالنحو هنا، ومدى أهميته للنظم.

فواضح من هذا النص، أن عبد الجبار، يقصد بالنحو الإعراب، الذي تبدو مظاهره على الشكل الخارجي للسياق اللغوي.

أما عبد القاهر فإنه لا يقصد بالنحو هذا المعنى، وإنما يقصد الآثار المعنوية، التي تنشأ عن تطبيق أو استعمال قواعده في السياق اللغوي وعلى أساسها يتشكل المعنى، ومن ثم، فهي لا تتصل بظاهر التعبير بل بباطنه (٦٧).

يضاف إلى ذلك، تعويل عبد القاهر على معاني النحو وحدها في تأليف النظم بينما يعد عبد الجبار، النحو عاملاً من بين عوامل أخرى تعين جميعها على ذلك.

وبناء على هذا، يمكننا القول، بأن تأثر عبد القاهر بفكر بعض أعلام تراثنا النقدي والبلاغي مثل الجاحظ وعبد الجبار، كان تأثراً سلبياً، أكثر منه إيجابياً. إذ تمثل غالباً، في اتخاذ موقف معارض من فكر كل منهما.

أما عن تأثره بالفكر الأجنبي والأرسطي بنوع خاص، فيبدو أنه تأثر غير مباشر، أي عن طريق الفكر النقدي العربي، الذي حمل منذ نشأته بذوراً من هذا الفكر الأجنبي.

وقد سبق أن ناقشنا هذه القضية في بحوث سابقة، واتضح لنا، أن تأثر الفكر النقدي العربي بالفكر الأجنبي، كان في المنهج أكثر منه، في الأداة أو المضمون، وأنه بقدر ما تأثر به، فقد أثر فيه بعد ذلك (٦٨).

ومهما يكن من أمر هذا التأثر أو التأثير، فإن عبد القاهر، لم يقدم على دراسة هذه القضية، تقليداً لهؤلاء النقاد، أو نقضاً لآراء أولئك، وإنما كان يدفعه إلى ذلك، أمر أهم من ذلك بكثير!!

وهو الكشف عن الصياغة اللغوية للتعبير القرآني، التي تعد في رأيه سر إعجازه، وتحليلها، وإبراز خصائصها.

والسير على هذا النهج مع الصياغة اللغوية والأدبية، التي تعد مفتاحاً، لفهم أسرار الصياغة القرآنية (٦٩).

ولذا فإن معظم أحكامه، التي ساقها في دراسته لقضية المعنى، ومعظم النتائج التي وصل إليها جاءت خدمة لهذا الغرض.

وهذا يفسر لنا سر تدقيقه في تحديد خصائص المعنى وصياغته.

وإذا أضفنا إلى هذا كله، كثرة ما أورده من شواهد أدبية في هذه الدراسة وتحليله الدقيق لكل شاهد منها، كاشفاً عن خصائصه اللغوية والأسلوبية لوضح لنا، ثراء هذا الجانب التطبيقي وضوحا تاماً.

وهذا جهد شخصي يحسب له، ويعد إضافة نقدية، يمكن أن نضم إليها، إضافات أخرى مثل نهجه المتميز في دراسة هذه القضية، وما وصل إليه من سابقات علمية في فهم المعنى وصياغته.

من هذا كله يتضح لنا، أن دراسة عبد القاهر لقضية المعنى، لم تذهب سدى. وذلك لأنها أضاءت جوانب خفية في فهم المعنى وخصائصه، وكشفت عن صلته بالنظم اللغوي.

وقد مهدت بذلك الطريق لنشأة علم بلاغي، سمي فيما بعد بعلم المعاني[٧٠]. وهذا على العكس، مما يتصوره بعض المحققين المعاصرين[٧١].

كما أنها وضعت بين أيدينا منهجا نقديا دقيقا، في تحليل الأساليب والكشف عن خصائصها التعبيرية، وأثرها في صياغة المعنى.

ومن اللافت للنظر، أن هذا المنهج يتفق، وبعض المناهج النقدية المعاصرة في دراسة الأسلوب كما أشرنا.

وليتنا نفيق من غفوتنا، وبدلا من أن ندير ظهورنا له، نيمم وجوهنا شطره، محاولين تأصيله، وتقويمه، وبعثه من جديد، مستعينين في هذا، بما لدينا من تقنيات علمية حديثة ومناهج نقدية

ولعل هذا يؤدي بنا، إلى تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة، عن تراثنا النقدي، ومدى صلاحيته، لمسايرة ركب الحركة النقدية المعاصرة.

●●●

الهوامش:

(١) دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر ص ٤٦.

(٢) من شعراء حماسة أبي تمام، راجع شرح حماسة أبي تمام جـ٣ ص ١١٤.

(٣) من قصيدته في مدح الفتح بن خاقان، راجع ديوانه جـ٢ ص ١٢٤١. تحقيق الصيرفي، ط: دار المعارف بمصر.

(٤) من قصيدته في مدح محمد بن الهيثم، راجع ديوانه، تحقيق عزام جـ٢ ص ٤٠٥ ط: دار المعارف بمصر.

(٥) هذا من وجهة نظر عبد القاهر الجرجاني، ولكن المتأمل الفطن لهذا البيت، يحس بأن هذه الكلمة، ليست على هذه الدرجة من الثقل فالشاعر يشخص الدهر، ويجعله إنساناً متكبراً مصعراً خده للناس ولذا ينصحه بالتواضع، وخفض رأسه وعنقه. ويبدو أن عبد القاهر قد تأثر في حكمه على هذا البيت بوجهة نظر بعض النقاد المحافظين راجع الموازنة للآمدي جـ١ ص٢٥٩ ـ

٢٦٠، والصناعتين للعسكري ص٣١٢ - ٣١٣، وكتابنا الخصومة بين القدماء والمحدثين ص٨٠ - ٨٤.

(٦) ويرى المحقق محمود شاكر - رأياً مخالفاً لذلك . خلاصته، أن هذه الكلمة ليست مستكرهة، لأنها موحية، دلائل الإعجاز ص٤٨ هـ.

(٧) من كافورياته، راجع الديوان ص ٤٧٧ ط : دار صادر - بيروت.

(٨) دلائل الإعجاز ص ٥٧ - ٥٨ وراجع البيان والتبيين جـ٢ ص ٧ - ٨.

(٩) دلائل الإعجاز ص ٤٩.

(١٠) المرجع السابق ص ٩٣.

(١١) راجع كتاب الحيوان جـ١ ص٣، ودلائل الإعجاز ص ٩٧ - ٩٨.

(١٢) راجع دلائل الإعجاز ص ٩٨.

(١٣) مثل بعض المعتزلة والقاضي عبد الجبار بنوع خاص، راجع مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز ص٥، والبلاغة تطور وتاريخ ص١٦١.

(١٤) دلائل الإعجاز ص ٥١.

(١٥) راجع المعنى اللغوي لهذا المصطلح البلاغي في لسان العرب، حرف الميم فصل النون، والقاموس المحيط باب الميم فصل النون.

(١٦) دلائل الإعجاز ص ٩٨.

(١٧) المرجع السابق ص ٨١.

(١٨) المرجع السابق ص ١٧٤.

(١٩) المرجع السابق ص ١٧٦.

(٢٠) راجع وجهة نظر الناقد في المرجع السابق ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٢١) المرجع السابق ص ١١٢ - ١١٦.

(٢٢) يلاحظ أن عبد القاهر لم يشر إلى تقسيم الأسلوب إلى خبري وإنشائي وأغلب الظن، أن هذا التقسيم لم يظهر مصطلحاً بلاغياً إلا عند المتأخرين الذين أتوا بعد عبد القاهر راجع الإيضاح ص١٦.

(٢٣) دلائل الإعجاز ص ١٢٨.

(٢٤) المرجع السابق ص ١٣٨ - ١٤٠.

(٢٥) وبنوع خاص أصحاب المدرسة الفرنسية، وبعض النقاد الأمريكيين راجع علم الأسلوب لصلاح فضل ص ١٥-٣٣، والأسلوب دراسة لغوية إحصائية لسعد مصلوح ص٣١، والبحث الأدبي لشوقي ضيف ص١٣٦ - ١٣٨.

(٢٦) دلائل الإعجاز ص ٤١٥.

(٢٧) المرجع السابق ص ٤١٦.

(٢٨) المرجع السابق ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢٩) وفي بعض الروايات، وإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير، راجع الحيوان جـ٣ ص ١٣٠ - ١٣٢ ط : هارون.

(٣٠) دلائل الإعجاز ص ٢٥٦، وراجع البيان والتبيين جـ٢ ص١٧١ ط : هارون.

(٣١) راجع الحيوان جـ٣ ص١٣٠ - ١٣٢ وكذا البيان والتبيين جـ٢ ص١٧١.

(٣٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٧.

(٣٣) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٣٥) مثل رتشاردز الذي يعد أبا النقد الانجليزي راجع كتابه.
The Meaning of **Meaning** / P. 235.

(٣٦) دلائل الإعجاز ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٣٧) المرجع السابق ص ٤٤٧.

(٣٨) علم اللغة، لمحمود السعران ص ٢٨٨.

(٣٩) دلائل الإعجاز ص ٢٥٨.

(٤٠) المرجع السابق ص ٤٢٢.

(٤١) راجع أسرار البلاغة ـ ص ١٢٩، ومن الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده لمحمد خلف الله ص١٠٧، وكذا، بحثنا اتجاه الجرجاني في دراسة الصورة البيانية ص٢٧ ط: الاسكندرية.

(٤٣) مبادىء النقد الأدبي، لرتشاردز ص ٣١٠.

(٤٤) قضايا النقد الأدبي للدكتور محمد العشماوي ص ٣٠٢ ـ ٣٧٢ ط: الثانية.

(٤٥) دلائل الإعجاز ص ٤١٤.

(٤٦) راجع الأمثلة النثرية التي عرضناها ونحن بصدد الحديث عن أثر القواعد النحوية في نظم التعبير وصياغته.

(٤٧) انظر تعليق مندور على هذين البيتين في الميزان الجديد ص ١٢٨.

(٤٨) دلائل الإعجاز ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٤٩) راجع في الميزان الجديد، لمحمد مندور ص ١٨٥ ـ ١٨٧، وقضايا النقد الأدبي للدكتور محمد العشماوي ص٣١٩ ـ ٣٢٢، والنقد الأدبي الحديث لغنيمي هلال ص٢٨٧ ـ ٢٨٨، علم اللغة لمحمود السعران ص٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٥٠) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٦١، ١٧٢.

(٥١) راجع مقدمة تحقيق شاكر لكتاب دلائل الإعجاز ص هـ.

(٥٢) راجع مقدمة تحقيق كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، والبيان والتبيين جـ١ ص١٧٦ والصناعتين ص٦٨ ـ ٦٩، العمدة جـ١ ص١٢٧.

(٥٣) راجع كتابنا في نظرية الأدب ص ٩٠ .

(٥٤) راجع دلائل الإعجاز ص ١٠٦، ١٠٩، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠، ص ٣٩٩.

(٥٥) راجع باب اللفظ والنظم في دلائل الإعجاز ص ٢٤٩ ـ ٢٩٢.

(٥٦) المرجع السابق ص ٢٥٦، ص ٤٨٢، ص ٥٠٨.

(٥٧) البيان والتبيين جـ١ ص ١٧٦، كتاب الصناعتين ص ٦٨ ـ ٦٩، العمدة جـ١ ص ١٢٤.

(٥٨) يُعزى هذا للجاحظ، ويفهم من قولته التي أشرنا إليها آنفاً.

(٥٩) راجع الشعر والشعراء جـ١ ص ٦٤ ـ ٧١.

(٦٠) راجع دلائل الإعجاز ص ٣٩٩، ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٦١) وبهذا يقول الجاحظ وبعض المعتزلة، راجع نظرية المعنى لمصطفى ناصف ص٤٢.

(٦٢) دلائل الإعجاز ص ٢٦٥.

(٦٣) راجع مقدمة تحقيق دلائل الإعجاز شاكر ص هـ.

(٦٤) المغني للقاضي عبد الجبار جـ ١٦ ص ١٩٩.

(٦٥) راجع ما ذكرناه من أقوال عن نظم اللفظ، ونظم الكلام.

(٦٦) دلائل الإعجاز ص ٨٧.

(٦٧) راجع كتابتنا: التيارات الأجنبية في الشعر العربي ص ١٣٠ ـ ١٤٠ وبحثنا اتجاه الجرجاني في دراسة الصورة البيانية» ص ٢٠ ط:

الاسكندرية وراجع، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ص٢٢٧ وبلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص٥٤، ومقدمة بحثنا عن موقف الأدب العربي من ظاهرة التأثر والتأثير .

(٦٨) راجع التمهيد الذي كتبه عن إعجاز القرآن في كتابه دلائل الإعجاز ص ٣٧ ـ ٤٢، وراجع ص٨ ـ ١٠ من خطبة الكتاب، وكذا رسالته في إعجاز القرآن المسماة بالشافية، وهي ملحقة بتحقيق شاكر ص ٥٧٥ ـ ٦٢٨.

(٦٩) راجع مقدمة القسم الثالث من المفتاح للسكاكي، ومادة بلاغة بدائرة المعارف الإسلامية، وتعليق أمين الخولي عليها.

(٧٠) راجع ص هـ ـ و من مقدمة تحقيق محمود شاكر لكتاب دلائل الإعجاز.

مراجع البحث

١ ـ أسرار البلاغة/ عبد القاهر الجرجاني/ تحقيق محمد رشيد رضا، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

٢ ـ الأسلوب/ دراسة لغوية إحصائية/ سعد مصلوح. الناشر: دار الفكر العربي بالقاهرة.

٣ ـ إعجاز القرآن/ الباقلاني/ تحقيق السيد صقر، الناشر: دار المعارف بمصر.

٤ ـ الإيضاح/ الخطيب القزويني/ الناشر: دار الكتب العلمي، بيروت.

٥ ـ البحث الأدبي/ شوقي ضيف، الناشر: دار المعارف بمصر.

٦ ـ بلاغة أرسطو بين العرب واليونان/ إبراهيم سلامة، الناشر: الأنجلو المصرية.

٧ ـ البلاغة تطور وتاريخ/ شوقي ضيف/ الناشر: دار المعارف بمصر.

٨ ـ البيان والتبيين/ الجاحظ/ تحقيق عبد السلام هارون الناشر: الخانجي بمصر.

٩ ـ اتجاه الجرجاني في دراسة الصورة البيانية/ عثمان موافي، ط: الأولى حولية كلية العلوم الإنسانية بجامعة قطر العدد الأول، ط: الثانية شريف بالاسكندرية.

١٠ ـ التيارات الأجنبية في الشعر العربي/ عثمان موافي الناشر: مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية، ط: الأولى.

١١ ـ الحيوان/ الجاحظ/ تحقيق عبد السلام هارون، الناشر: بيروت ط: الثالثة.

١٢ ـ الخصومة بين القدماء والمحدثين في النقد العربي القديم/ عثمان موافي ط: الثانية، الناشر: دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية.

١٣ ـ دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١٤ ـ دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني/ تحقيق محمود شاكر الناشر: الخانجي بالقاهرة.

١٥ ـ ديوان أبي تمام/ تحقيق عبده عزام/ الناشر: دار المعارف بمصر.

١٦ ـ ديوان البحتري/ تحقيق حسن كامل الصيرفي الناشر: دار المعارف بمصر.

١٧ ـ ديوان المتنبي/ تحقيق البرقوقي، ط: صادر ببيروت.

١٨ـ شرح حماسة أبي تمام/ المرزوقي/ ط: القاهرة ١٩٢٥م.
١٩ـ الشعر والشعراء/ ابن قتيبة الدينوري/ تحقيق أحمد شاكر، الناشر: دار المعارف بمصر.
٢٠ـ كتاب الصناعتين/ أبو هلال العسكري/ تحقيق علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم الناشر: عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.
٢١ـ علم الأسلوب/ صلاح فضل/ الناشر: الهيئة المصرية العامة لكتاب ط: الثانية.
٢٢ـ علم اللغة/ محمود السعران/ الناشر: دار المعارف بمصر.
٢٣ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده/ ابن رشيق القيرواني/ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية بالقاهرة.
٢٤ـ في الميزان الجديد/ محمد مندور/ الناشر: دار نهضة مصر.
٢٥ـ في نظرية الأدب/ عثمان موشافي الناشر: دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ط: الثانية ١٩٨٤م.
٢٦ـ القاموس المحيط/ الفيروز آبادي/ الناشر: التجارية بمصر.
٢٧ـ قضايا النقد الأدبي/ محمد زكي العشماوي/ الناشر: الدار القومية للطباعة والنشر ط: الثانية.
٢٨ـ لسان العرب/ ابن منظور/ الناشر: بيروت.
٢٩ـ مبادىء النقد الأدبي/ ريتشاردز/ ترجمة: محمد مصطفى بدوي، الناشر: المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر.
٣٠ـ الموزنة بين الطائيين/ الآمدي/ تحقيق السيد صقر/ الناشر: دار المعارف بمصر.
٣١ـ مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب/ أوليري/ ترجمة: تمام حسان الناشر: الأنجلو المصرية.
٣٢ـ المغني/ القاضي عبد الجبار، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد بمصر.
٣٣ـ المفتاح/ السكاكي/ ط: التقدم بمصر.
٣٤ـ من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده/ محمد خلف الله أحمد/ الناشر: جامعة الدول العربية، القاهرة، ط: الثانية.
٣٥ـ موقف الأدب العربي من ظاهرة التأثر والتأثير/ عثمان موافي/ الناشر جامعة الاسكندرية.
٣٦ـ نظرية المعنى/ مصطفى ناصف/ الناشر: دار العلم بالقاهرة.
٣٧ـ النقد الأدبي الحديث/ محمد غنيمي هلال/ الناشر: دار نهضة مصر.
٣٨ـ The meaning of meaning by Ogden and Richards New york, Fifth Edition, 1983.

خريطة لمنطقة الحرم المكــــى وتقرير هندسى عنها

الدكتور محمد حرب

أ ــ مقدمة :

برغم ما في المصادر العثمانية والمملوكية المبكرة، من معلومات عن بدايات العلاقة بين العثمانيين وبين الحجاز، إلاّ أننا نفتقر كثيراً للمعلومات الأولية المفصّلة التي من شأنها أن تهدينا إلى تأريخ موسع لبدايات هذه العلاقة. وإن كان المعروف ــ حتى الآن ــ أن الأمير مراد الأول (ثالث حاكم عثماني) كان يهتم بنفسه برعاية السادة والأشراف الذين كانوا يفدون على الإمارة العثمانية[١]. وتورد مجلة عثمانلي تاريخي أنجمن مجموعة سي.T.O.E.M [٢] صورة لبراءة أصدرها مراد في هذا الخصوص[٣]. وتمدنا المصادر العثمانية الأولى بمعلومة تقول: إن السلطان مراد الثاني (سادس حاكم عثماني) اعتاد أن يوزع سنوياً، وبيده شخصياً، ألف فيلوري ذهباً، على كل من يمت نسبه بصلة واضحة إلى رسول الله ﷺ[٤].

رصدت المصادر العثمانية، تاريخ أول صرّة، أرسلها العثمانيون إلى مكة والمدينة، وأن ذلك

كان في عهد السلطان بايزيد الصاعقة (رابع حاكم عثمان) وابنه محملي جلبي[1]. وأوقف السلطان مراد الثاني حاصلات قرى منطقة باليق حصار بأنقرة على مكة المكرمة، ولم ينس هذا السلطان أن يسجل تخصيصه جعلا ماليا، لفقراء مكة والمدينة في وصيته المسجلة في رجب عام ٨٥٠هـ[6].

يذكر عاشق باشازاده في تاريخه لآل عثمان، وكذلك المؤرخ العثماني، حديدي، في تاريخه المنظوم، أن محمداًالثاني (الرابع من سلاطين آل عثمان) الملقب بالفاتح، كان يريد أن يقوم بإصلاح وتعمير أحواض الماء الواقعة في طريق الحج، فلم يوافق المماليك ـــ أصحاب السلطة السياسية وقتها ـــ على رغبة الفاتح[7].

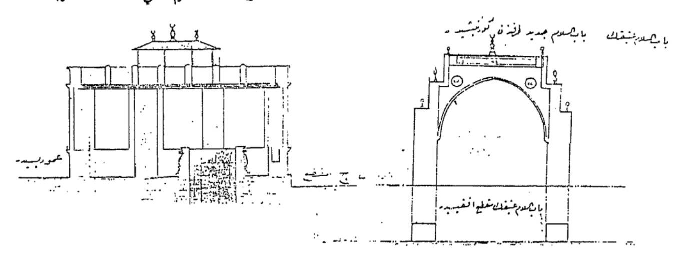
ب ـ أخبار تعمير منطقة الحرم المكي:

في المصادر العثمانية، والعربية تفصيلات دقيقة واسعة عن العمل في منطقة الحرم المكي، تعميراً، ابتداء من حادث السيل العظيم الذي أصاب مكة المكرمة سنة تسع وثلاثين وألف هجرية، حين دخل السيل، المسجد الحرام، فملأ غالبه. ودخل الكعبة من بابها، ووصل إلى نصف جدارها، ثم سقوط الجدار الشامي من الكعبة، وبعضاً من الجدارين الشرقي والغربي[9]، وما قام به السلطان مراد عند ذلك من إصلاح وتعمير عام ١٠٤٠هـ = ١٦٣٠م.

تستمر مجموعتا المصادر، في تتبع أحداث الإصلاح والتعمير بالحرم المكي حتى عهد السلطان عبد العزيز بن عبد المجيد، الذي أرسل طوقاً من الفضة لتجميل الحجر الأسود، في ١٥ رمضان عام ١٢١٨[10].

إلاّ أن مجموعتي المصادر العثمانية والعربية لاتقدم لنا عن مسألة ما بُذل في من تعمير في الكعبة عام ١٣٠١هـ (=١٢٩٩ رومية) في عهد عبد الحميد الثاني إلا مجرد إشارة عابرة[11].

وقد وفقنا الله، في العثور، في مكتبة السلطان عبد الحميد الثاني، في استانبول، على خريطة هندسية وتقرير تفصيلي عن المسألة المذكورة، وهي خريطة وتقرير رفعها القائمقام أركان حرب السيد محمد صادق، إلى السلطات العثمانية العليا، بهذا الخصوص.



جـ ـ الخريطة والتقرير:

نبدأ بالتقرير، ويحمل تاريخ ١٧ ربيع الآخر عام ١٣٠١ من الهجرة، الموافق الثالث من شهر كانون الثاني من عام ١٢٩٩ رومية. مساحة خط التقرير ٢٤×٥٥سم.

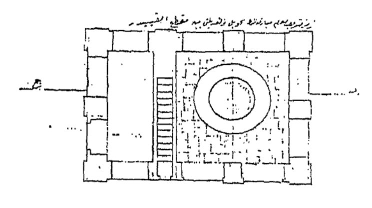
أما الخريطة فتحمل توقيع الضابط المهندس السيد محمد صادق، لكنها تحمل تاريخ أواخر ربيع الأول من عام ١٣٠١هـ مما قد يعني أن دراسته على الواقع انتهت برسمه الخريطة. وتبلغ مساحة الخريطة في الأصل ٦٣×٩٠سم، ومقياس الرسم المستخدم في الخريطة هو ١ : ٢٠٠ متراً.

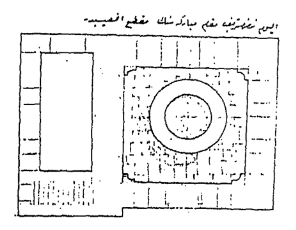
ملحق بالخريطة خمسة رسومات لملحقات الحرم، وتبلغ مساحتها ٥٨×٢٣ سم ويبلغ مقياس الرسم المستخدم في هذه الرسوم ـ وهي في وثيقة منفصلة، يبلغ ١ : ١٠٠ متر.

د ـ جوهر التقرير:

يبدأ التقرير بإبراز الحاجة إلى إصلاح وتعمير في الحرم المكي، لعدة أسباب، منها: تعذر قراءة اللوحات الخطية الموجودة في الحرم المكي، وهي عشر لوحات، على مبنى زمزم، وعلى باب السلام العتيق.

ويذكر التقرير أن شكل الجدران في الحرم المكي قد أصبح رديئاً، نتيجة سقوط طلاء الجدران، ويقول أن كل الحجارة المفروشة على أرض المطاف، وعلى منطقة أسفل القباب، قد تكسرت ـ أي الحجارة ـ كما يذكر التقرير، تقلقل أكثر هذه الحجارة من أماكنها، لدرجة أنها تعوق حركة الحجيج.





ويدعو كاتب التقرير، إلى ضرورة إعادة بناء بعض المباني مما حول الكعبة.

قال التقرير، بضرورة تجديد الرخام المفروش، في المطاف، نظراً لإصابته بالبلى والقدم، وضرورة إيجاد وسيلة تمكّن الحجاج، في منطقتي باب علي وباب العباس، من رؤية البيت المعظم، لتعذر الرؤية عليهم، بسبب وجود المباني داخل إطار الحرم.

ويرى كاتب التقرير، ضرورة تغيير أحجار البازلت المستطيلة السوداء، في منطقة ما تحت القباب، بأخرى من أحجار «تريستا».

ينتهي التقرير بإدراج ما يراه القائمقام أركان حرب والمهندس: السيد محمد صادق، ضرورياً لمشروع إصلاح وتعمير الحرم المكي، فيذكر ضرورة تجديد بناء باب السلام العتيق، وبناء المقام الحنبلي ـ بعد أن هُدم ـ على أن يكون موازياً للبيت المعظم بين الحجر الأسود وبين الركن اليماني، الذي لا بد من تجديده هو أيضاً، كما يذكر صاحب التقرير.

يطالب التقرير، بعد ذلك، بإعادة بناء بروزات غطاء الجدار الواقع في جهة البيت المعظم، ويقول بمراعاة إقامة بابين، بشبكتين، على الناحية الشرقية، وإقامة نوافذ بشبكات، في جهتي الشمال والغرب، وإقامة أسبلة لماء زمزم، ومخزن بشبكة، مخصص للأغوات، في الجهة الجنوبية، وسلّم سرّي، في حائط الفاصل المشترك، بحيث يؤدي إلى محفل المؤذنين الشوافع.

يطلب التقرير أيضاً، تزيين اللوحات الخطية، بالذهب المذاب، وطلاء بعض الأحجار، لتثبيت ألوانها، واستبدال الأحجار البازلت، بأحجار «تريستا»، وإحضار عدد (٣١٠) عمود رخامي و(٣١) باباً بأطرها الخشبية وأعمدتها، وزيادة الرمل لأماكن الصلاة، وإنشاء عدة آبار كبيرة ليصب فيها زمزم، وتحديد أماكن الصلاة للنساء بشبكة حديدية، ثم عمل ترتيبات ما يسمى بالحجر

الأساسي بحيث يحمل تاريخ التعمير والترميم، ويحمل الطغراء السلطانية؛ علامةً، واسم عبد الحميد الثاني.

وقدّر كبير المهندسين القائمقام أركان حرب السيد محمد صادق، تكاليف هذا المشروع، بمبلغ ألفين وثمانمائة وثمان وأربعين ليرة عثمانية.

هـ ــ أسماء ما أسماه التقرير، بالمقامات المباركة، الواردة في الجدول الملحق بالرسم بأرقامها في الخريطة (تعريباً عن اللغة العثمانية).

(١) الكعبة المعظمة.
(٢) باب التوبة.
(٣) باب الكعبة المعظمة.
(٤) الحجر الأسود.
(٥) الركن اليماني.
(٦) الركن الشامي.
(٧) حجر إسماعيل عليه السلام.
(٨) المزراب الذهبي.
(٩) الحطيم الشريف.
(١٠) الركن العراقي.
(١١) المحل المبارك الذي أقامه بالطين، سيدنا إبراهيم عليه السلام.
(١٢) الملتزم الشريف.
(١٣) مقام إبراهيم عليه السلام.
(١٤) المنبر الشريف.
(١٥) باب السلام العتيق.
(١٦) باب زمزم الشريف.
(١٧) مخزن شموع وشمعدانات البيت المعظم.
(١٨) سبيل سيدنا العباس رضي الله تعالى عنه.
(١٩) المقام الحنبلي.

(٢٠) المقام المالكي.

(٢١) المقام الحنفي.

(٢٢) دار الندوة.

(٢٣) المطاف الشريف.

(٢٤) الرملية التي سيتم تحديد أطرافها بشبكة؛ وهي مخصصة للنساء.

(٢٥) حدود الحرم الشريف العتيق.

(٢٦) المقام الشافعي.

(٢٧) لوحة خطية، أعلاها لفظ الجلالة (الله) وتحتها (ماء زمزم شفاء من كل داء).

(٢٨) لوحة خطية بها: (ما بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم).

(٢٩) لوحة خطية فيها: (ماء زمزم لما شُرب له) وفوقها لفظ الجلالة (الله).

(٣٠) لوحة خطية بها: (لا يجتمع ماء زمزم ونار جهنم في جوف عبد).

(٣١) لوحة خطية فيها كلمة (محمد) على اليمين وعلى الشمال، مزدوجةً متقابلةً مع الآية الكريمة (رب ادخلني).

(٣٢) لوحة خطية على اليمين، فيها (أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه).

(٣٣) لوحة خطية على الشمال فيها (عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه).

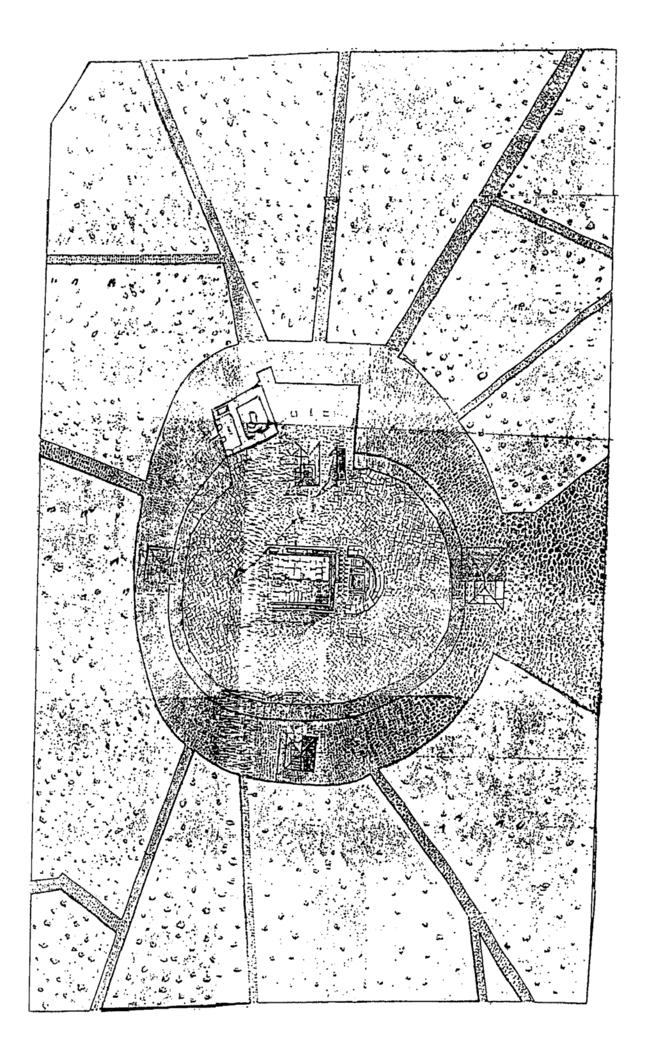
(٣٤) لوحة خطية بها (الله جل جلاله) (سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين) (محمد عليه السلام).

(٣٥) لوحة خطية فيها (عثمان رضي الله تعالى عنه).

(٣٦) لوحة خطّية بها: (علي رضي الله تعالى عنه).

و ـ ترجمة خطوط الرسوم الملحقة بالخريطة: (من أعلى إلى أسفل):

منظر باب السلام العتيق من ناحية باب السلام الجديد ـ المقطع الأفقي لباب السلام العتيق ـ المقطع العمودي ب ج ـ المقطع الأفقي الذي يبين تحويل وتعديل المقام المبارك لزمزم الشريف ـ منظر المقام المبارك لزمزم الشريف اليوم، من ناحية، باب علي ـ المقطع الأفقي للمقام المبارك لزمزم الشريف اليوم ـ مقياس رسم متري يبرز مسطحات ومقاطع مقام زمزم وباب السلام العتيق ١ : ١٠٠ متر.



ز ـ ترجمة نص التقرير

لم يمكن حتى الآن، ترميم وإصلاح وتعمير الحرم الشريف، المقرون بالسعادة، في مكة المكرمة؛ بصورة منتظمة ومتكاملة. وأصبحت اللوحات الخطية به في حالة لا يمكن قراءتها. وزال طلاء الجدران، فأصبح شكلها رديئاً. وتكسرت جميع الأحجار التي كانت مثبّتة على أرض المطاف الشريف وأسفل القباب. وتقلقلت أكثر هذه الأحجار من أماكنها؛ وأصابها البلى، إلى درجة تعوق المسلمين عن المشي والحركة. لذلك استقر الرأي على ضرورة تجديد وتبديل وإعادة إنشاء، بعض المقامات المباركة، على طراز حديث، وإن هذه الضرورة، ملحة وعاجلة.

ونقدم الكشف التالي ببيان الإصلاحات والترميات المطلوبة، بتفاصيلها. مع كل ما يمكن أن يكون قابلاً ـ هنا ـ للعمل والإنشاء، مع بيان بمصاريفها. وهذه المصاريف تعني أجور الفنيين.

ليرة عثمانية	تربيعا	الموضـــوع
٢٦٠	–	أجر الفنيين اللازمين للعمل وإعادة البناء على ما يظهر في الخريطة الخاصة بمقام زمزم الشريف المبارك، في مقطعيها الأفقي والعمودي.
٨٠	–	المصاريف الضرورية لتجديد بناء باب السلام العتيق، كما يبدو هذا في خريطته الخاصة في المقطع الأفقي ورسمه العمودي.
٦٠	–	مصاريف إقامة وبناء المقام الحنبلي بعد هدمه، مع مراعاة أن يكون موازياً للبيت المعظم بين الحجر الأسود والركن اليماني بعد تجديده.
٢٨٢	١٦٤٠	مصاريف إعادة تبديل رخام المطاف الشريف، ووضع وتثبيت القديم منه، في الصحن الواقع في الجانب الأعلى من المطاف المذكور.
١٢٠	٦١٦٧	مصاريف الدهان في داخل وخارج وأسفل القباب ١٨٥٨ ليرة: البويا بالزيت المقاومة لتأثير الجو. ٤٣٠٩ ليرة: البويا المائية التي ستكون تحت القباب.
٦٦٠	١٣٣	مصاريف الفنيين في حل محاريب الأبواب، وتزيينها بالذهب، يدخل في هذا لوحات الخط الموجودة داخله وخارجه.
٩٨٠	٩٨٠٦	مصاريف الفنيين لتثبيت ما تحت القباب كله، والطرق المؤدية إلى البيت المعظم، بالرصف العادي، وفرشها وتثبيتها بأحجار تريستا.
١٠٠	–	مصاريف فرش وزيادة الرمل على المكان الرملي الكائن في محل الصلاة العام.
١٠٠	–	مصاريف مسح الأعمدة الرخامية وعددها (٣١٠).
٥٠	–	مصاريف مسح أقواس وإطارات عدد (٣١) باب.
١٥٠	–	مصاريف تجديد وحفر وتشغيل مجموعة آبار كبيرة تحت زمزم الشريف.
٥٠	–	مصاريف تجديد المصلى الخاص بالنساء بشبكة حديدية في جهاته الأربعة، كما يظهر هذا في خريطته الخاصة.
٣٠٠	–	مصاريف التبييض والتنكيل وأجر النقاشين الفنيين في مقام إبراهيم والمقامات الأخرى.

ليرة عثمانية	تربيعا	الموضــوع
٢٠٠	ـ	مصاريف متفرقة وغيرها.
٥٠	ـ	مصاريف وضع الحجر المُبيَّن به اسم جناب حامي الخلافة وتاريخه، مع تاريخ هذه الإصلاحات والإنشاءات.

لا يستطيع المسلمون مشاهدة البيت المعظم، عندما يكونون في باب علي وباب العباس. لأن الأبنية الحاضرة تمنع هذه الرؤية، وتحول دونها، كما يتضح في الرسم الخاص بالمقام المبارك لزمزم الشريف، وهو بدوره، داخل نطاق ما سيجري به العمل إصلاحاً وتشييداً. وقد مالت إلى الانهدام، بروزات غطاء الجدار الواقع في جهة البيت المعظم، وتكسرت. ووصل الأمر إلى عدم إمكان إصلاحها وترميمها. على هذا رؤى وجوب بنائها من جديد.

بناء على هذا، وكما ستيضح لنظركم السامي، في المقطع الأفقي للمقام المذكور، فقد روعي عند العمل والبناء في المقام المذكور، الاهتمام بعملية الترتيب والتقسيم فيه، على أساس إقامة بابين بشبكتين، على الوجه الواقع في الجهة الشرقية، وعمل نوافذ ذات شبكات أيضاً في جهتي الشمال والغرب، وإقامة أسبلة ماء زمزم داخلية، صنابيرها من تحتها، ومخزن بشبكةٍ، مُخصص للأغوات، في الجهة الجنوبية، وسلّم خاص في حائط الفاصل المشترك، يؤدي إلى محفل المؤذنين الشوافع.

أما تعيين، وتنسيب أصول وقواعد الإنشاءات والتزيينات، والمواد الأخرى المناسبة للمقام [المذكور] فأمر يرجع إلى دار السعادة [الآستـانة ، العاصمة] وما هو خاص هنا [بنا] [يكمن] في وضع وإقامة [هذا] في أمكنته.

أصاب البلى والقدم، الرخام المفروش في المطاف الشريف. لذلك قامت دار السعادة [العاصمة] بالتنبيه بتجديده، ووضع الصالح من قديمه، في الصحن الواقع في الجانب الأعلى من المطاف المذكور، وتجهيز الرخام والمواد الأخرى اللازمة للعمل فيه و[علينا] هنا، وضعه وإقراره فقط، في أمكنته.

واضح أن أحجار الشوميسي قد استخدمت [من قبل] في أعمال إنشاءات الأبنية العالية في الحرم الشريف الأليف السعادة، وفي جدرانه؛ بما فيه من أقواس داخلية وخارجية. إن طبيعة هذا الحجر رخوة، وخالية من المادة الاسفنجية، وسهلة النحت، ولون هذا الحجر عند خروجه من الموقد يكون أصفر شديد الصفرة. وهذا اللون يتحول تحت تأثير الهواء والشمس، من اللون الأصفر الشديد الاصفرار إلى الأصفر الفاتح، ويبهت لونه ويذبل. ثم إنه يتأثر بالرطوبة، فيتساقط. لذلك، لا بد من ضرورة المحافظة عليه بطلائه بالبويا، ولأن دهانه لم يتم حتى الآن، وفق قواعد منتظمة، فقد رؤى أن الحاجة ماسة لتجديد دهانها كلها والعمل فيها وتزيين عموم اللوحات الموجودة في الداخل وفي الخارج، والأبواب والمحاريب، بالذهب المذاب. أمّا إحضار هذا الذهب والبويا والمواد الأخرى، وتهيئتها، وإعدادها، فهي أمور تتعلق بدار السعادة، وما علينا هنا إلاّ الطلاء فقط.

إن الطرق والأماكن الكائنة تحت القباب، مفروشة، كلها، بأحجار الرصف المستطيلة، وبالأحجار السوداء. ويعطي وجود الشقوق في الأطراف، الإحساس دائماً، بالحاجة إلى تصليحها، ونظراً لأن هذا يتم سنوياً، بعد صرف عدة مبالغ، فلذلك يلزم تجديدها بأحجار تريستا، حيث توضع هنا، وتثبت في أماكنها.

ويرجى من دار السعادة التقدم بتصويب وتنسيب مسح ثلاثمائة وعشرة أعمدة من الرخام، وواحد وثلاثين باباً بأطرها الخشبية وأعمدتها، وزيادة الرمل لكل أماكن الصلاة، وحفر وإعادة إنشاء عدة آبار كبيرة تحت زمزم الشريف ونوافق على مصاريف الدهان والنقل وتحديد الجهات الأربع للمكان الرملي المخصص للنساء بشبكة حديدية وتتفضل كذلك بالاعلام باسم حضرة السلطان مع تاريخ التعمير والإنشاءات السامية.

وعمل التزيينات الخاصة بحجر التأريخ الذي تزينه الطغراء العثمانية، وسائر ترتيباته الأخرى، على أن يقام، ويوضع فوق وسط الضلع الأصغر، الواقع في جهة باب السلام، وعلينا هنا أن نقيمه في محله.

وعليه، فإن المصاريف المتوقعة، وكذلك المصاريف المختلفة الأخرى، تبلغ ألفين وثمان مائة وأربعين ليرة عثمانية، والمسألة [بعد ذلك] منوطة بالهمة العالية لجناب المشير الأفخم.

والأمر، في هذا، وفي كل الأمور، موكول لحضرة من له الأمر .

١٧ ربيع الآخر سنة ٣٠١ [الموافق] ٣ كانون الثاني سنة ٩٩ .

القائمقام أركان حرب والقائم بمنصب كبير المهندسين
السيد محمد صادق

مصادر المقدمة وأخبار تعمير منطقة الحرم المكي

(١) إسماعيل حقي أوزون جارشيلي، مكة مكرمة أميرلري، ص١٣، أنقرة ١٩٧٢.

(٢) عثانلي تاريخي أنجمن مجموعة سي T.O.E.M. ، السنة الخامسة، ص ٢٤٤.

(٣) إسماعيل حقي، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) عاشق باشا زاده، تواريخ آل عثمان، ص ١٩٦، استانبول ١٣٣٢.

(٥) إسماعيل سرهنك، حدائق الأخبار عن دول البحار، جـ١، ص٥٠٥، مصر ١٣١٢.

(٦) انظر الشكل اللاتيني للوصية في، إسماعيل حقي أوزون جارشيلي، المرجع السابق نفس الصفحة.

(٧) عاشق باشا زاده، المصدر السابق ص ٢٠٨ وكذلك، حديدي، تواريخ آل عثمان، مخطوط تركي منظوم، مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية رقم ٢٠٨١، ورقة ١٥٤/ب.

(٨) انظر في هذا الخصوص قائمة متكاملة في، حسين عبدالله باسلامة، تاريخ الكعبة المعظمة، عمارتها وكسوتها وسدانتها، جدة ١٣٥٤، حيث يورد ٦٨ مرجعاً بين مخطوط ومطبوع.

(٩) انظر، حسين عبدالله باسلامة، المرجع السابق ص ٩٢.

(١٠) حسين باسلامة، المرجع السابق ص ١٠٧.

(١١) يقول حسين باسلامة العبارة التالية: (وجاء في الفتوحات الإسلامية للسيد أحمد الدحلان أنه في سنة ١٢٩٩ عمّر السلطان عبد الحميد خان الثاني العثماني بن السلطان عبد المجيد خان في الكعبة المعظمة، وفرش باطنها بالرخام، ولم يبين الخراب الذي عمّره السلطان عبد الحميد في الكعبة مفصّلا، بل ذكره على سبيل الإجمال... ص٢٢٣.



الرؤية الإسلامية في شعر حسان بن ثابت الأنصاري

د. عبد الرحيم الرحموني

إن أهم ما يثير انتباه الدارس وهو يتناول شعر الدعوة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ بالدرس والتحليل هو مدى تأثر شعراء الدعوة بالإسلام، وتعبيرهم عن المبادىء الإسلامية في صورة رؤية واضحة للكون والفرد والمجتمع.

والمتتبع لشعر شعراء الدعوة الإسلامية الثلاثة وغيرهم من الشعراء، يدرك أن شعرهم يتفاوت من حيث التأثر بالإسلام ومبادئه، ولعل هذا التفاوت يلاحظ من خلال المعاني البارزة والمضمون العام لأشعارهم. مما جعل صاحب الأغاني يقول: «فكان يهجوهم ثلاثة من الأنصار: حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة. فكان حسان وكعب يعارضانهم بمثل قولهم بالوقائع والأيام والمآثر ويعيرانهم بالمثالب، وكان عبدالله بن رواحة يعيرهم بالكفر. قال: فكان في ذلك الزمان أشد القول عليهم قول حسان وكعب وأهون القول عليهم قول ابن رواحة، فلما أسلموا وفقهوا الإسلام كان أشد القول عليهم قول ابن رواحة»[1].

وربّما فُهِم من قول الأصفهاني هذا بصورة عامة أن حسان بن ثابت لم يتأثر بالإسلام تأثراً كبيراً، لأنه سارَ في شعره سيراً جاهلياً، خاصة وأن بعض الدارسين قد جعلوه بعيداً عن كل تأثر بالإسلام، وحتى أن بعضهم أفرد دراسات خاصة بحسان، أو عن تأثر المخضرمين بالإسلام، فإن دراساتهم تلك تقتصر على الإشارة إلى تأثر حسان بن ثابت ببعض معاني القرآن الكريم أو ألفاظه وأساليبه[٢]، دون أن يتم التوضيح هل هذا التأثر ناتج عن رؤية إسلامية للحدث، أم أنه لايعْدُ وأَنْ يكون تأثراً ببلاغة القرآن وبيانه، لأن هناك من الشعراء من تأثر بالقرآن الكريم دون أن تكون لديه رؤية إسلامية لما يعبر عنه، بل هناك من لم يكن مسلماً أصلاً كالأخطل.

ونحن إذا ما تتبعنا رؤية حسان الإسلامية من خلال شعره، فإنه يمكن تصنيفها في جوانب متعددة تترجم هذه الرؤية، كما تبين في الوقت ذاته تأثر حسان بالإسلام تأثراً إيمانياً لا تأثراً بلاغياً فحسب. ومن هذه الجوانب:

١ ـ شمائل الرسول ﷺ وفضله في نشر الدعوة الإسلامية:

لقد امتدح الله تعالى خلق الرسول ﷺ، بقوله عز وجل «وإنك لَعَلَى خلق عظيم»[٣]، ولقد سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول ﷺ، فقالت: «كان خلقه القرآن»[٤]. ومن خلق الرسول الكريم صلوات الله عليه ما ورد في قوله تعالى: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم، بالمؤمنين لرءوف رحيم»[٥]. إنّه خلق الحرص على هداية أمته والرحمة بهم، ولقد اقتبس حسان هذه الأوصاف الخلقية ووظفها في شعره في مقام جد مناسب، وهو مقام رثائه ﷺ، فقال:

عفو عن الزلات يقبل عذرهم ... وإن يحسنوا فالله بالخير أجود...
عزيز عليه أن يحيدوا عن الْهُدَى ... حريص على أن يستقيمو ويهتدوا
عطوف عليهم لا يثني جَنَاحه ... إلى كَنَفٍ يحنو عليهم ويَمْهِد[٦]

فَفَقْدُ الرسول ﷺ هو فقدٌ لهذه الخصال والشمائل، ومن ثم فإن وجود الرسول الكريم بين ظهران أصحابه يكسبهم عزة ومنعة، تبدوان أساساً في الاتصال بالسماء عن طريق الوحي، الذي طالما كشف خبايا وحقائق مغيبة دلت على صدقه ﷺ. يقول حسان:

نبي يرى ما لا يرى الناس حوله ... ويتْلُو كتابَ الله في كل مسجدِ

وإن قال في يوم مقالة غائب ... فتصديقها في اليوم أو في ضحى الغد[٧]

ومعلوم أن ما ذهب إليه حسان لا يتناقض مع قول الله تعالى «ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير»[٨]. فلقد أُخبِر الرسول ﷺ بمكر اليهود حينما أرَدوا إلقاء الصخرة عليه قصد قتله[٩]. كما أخبر عليه الصلاة والسلام بما فعله ابن أبيرق حينما سرق درعين وطرحها في منزل يهودي حتى يبرأ منهما ويؤخذ بهما اليهودي،[١٠] وفي ذلك يقول حسان:

ظننتم بأَنْ يَخْفَى الَّذِي قد صنعتُمُ ... وفينَا نبيٌّ عنْدَه الوحْيُ واضِعُهْ[١١]

ومن الخبايا التي أخبر بها الوحي ما قاله حسان للحارث بن سويد بن الصامت الأنصاري، وكان الجذر بن زياد البلوي وعِدَادُه في الأنصار، قتل سويدا في حرب بعاث فاغتاله الحارث بن سويد يوم أحد، فقتله يوم انهزم المسلمون، قتله بأبيه وهو مسلم ثم لحق بمكة وكتب إلى أخيه جلاس بن سويد يستأمن له النبي ﷺ. فأنْزَلَ الله جبريل يأمره بقتله، فضربَ عنقه ﷺ، فقال حسان في ذلك:

يا حَارِ في سِنَةٍ من نَوْم أوّلِكُمْ ... أمْ كُنْتَ ويْحَكَ مغتراً بجبريلِ
أم كنْتَ يا بن زيادٍ حين تقْتُلُهُ ... بغِرَّةٍ في فَضَاءِ الأرْضِ مَجْهُولِ
وقُلتُم لَنْ نُرَى والله مُبْصِرُكم ... وفيكُمُ مُحْكَمُ الآيَاتِ والقيلِ
محمد والعزيزُ اللهُ يُخْبِرُهُ ... بِمَا تُكِنُّ سريراتُ الأقَاوِيلِ[١٢]

وبالإضافة إلى ما سبق فلقد اشتملت مدائح حسان للرسول ﷺ على معاني إسلامية رائعة تبين فضله ﷺ وشمائله، وبعثته التي كانت بعد فترة من الرسل، ودوره عليه السلام في إنقاذ البشرية، من ذلك قوله:

أغَرّ عليه للنبوَّةِ خَاتَمٌ ... من اللهِ مشهودٌ يَلُوحُ ويَشْهَدُ
وضم الإله اسم النبي إلى اسْمِه ... إذا قَالَ في الخَمْسِ المؤذِّنُ أَشْهَدُ
وشَقَّ له من اسْمِه ليُجِلَّهُ ... فَذُو العَرْشِ مَحْمُودٌ وهذا مُحَمَّدُ
نَبيٌّ أتانَا بَعْدَ يأسٍ وفتْرةٍ ... منَ الرُّسْلِ والأوثانُ في الأَرْضِ تُعْبَدُ
فأمْسَى سراجاً مستنيراً وهَادِياً ... يَلُوحُ كما لاَحَ الصَّقِيلُ المُهَنَّدُ
وأَنْذَرَنَا ناراً وبَشَّرَ جَنَّةً ... وعلَّمَنَا الإسْلاَمَ فالله نَحْمَدُ...[١٣]

وإذا كانت الدعوة إلى الله من الأمور التي أمَرَ بها الإسلامُ واعتبرَها من أحسن الأقوالِ عَلَى

الإطلاق، فإن حسان لم يتردّد في تحسين شعرِهِ بمعاني الدعوة إلى الله في مدحِهِ للرسول ﷺ كقوله:

متكرِّماً يدعو إلى ربّ العُلَى بَذْلَ النصيحةِ رافِعَ الأعْمَادِ
مِثْلَ الهِلاَلِ مباركاً ذَا رحمةٍ سَمْحَ الخليقةِ طَيِّبَ الأعْوَادِ[١٤]

أوْ كَقَولِه في رثائه عليه الصلاة والسلام:

يَدُلُّ عَلَى الرحمٰن من يقتدِي بِهِ وَيُنْقِذُ من هَوْلِ الخزايَا ويُرْشِدُ
إمامٌ لَهُم يَهْدِيهم الحق جاهِداً معلّم صِدْقٍ إن يُطيعوهُ يَسْعَدُوا[١٥]

بَلْ إن الدعوة إلى الله قد وردت على لسان حسان مباشرة كما يبدو في قولِهِ مخاطباً وفد بني تميم:

فلا تجعلُوا لله نِداً وأَسْلِمُوا ولا تلبسوا زيًّا كزي الأعَاجِمِ[١٦]

٢ ـ التعبير عن أحداث الإسلام:

وهو الجانب الأهم في شعر حسان الإسلامي، ولن نكون مبالغين إذًا قلنا بأَنَّ شعر الغزوات الإسلامية يعتبرتسجيلاً لأحداث هذه الغزوات، وتمثيلاً لانطباعات المسلمين وفي مقدمتهم شعراؤهم. ولذلك فليس من العجب أن يفردَ ابن هشام في سيرته فصولاً خاصة بالشعر الذي قيل عقب تلك الأحداث. ويُمْكن أن نَقُولَ بأن شاعرنَا حسان بن ثابت يعتبر أول مصور لهذه الأحداث وأول مدافع عن المسلمين فيها، بشهادة الرسول ﷺ الذي شهد له بالتفوق في أكثر من حكم، من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «كأنك تنضحهم بالنبل»[١٧].

وإذا كان حسان بن ثابت أول مصور للأحداث الإسلامية، فإنه ليس من الغريب أن يصدر في كثير من تصوراته ـ إن لم نقل في كلها ـ من منطلقات إسلامية، سواء من حيث الرؤية للحدث، أو من حيث اقتباسه للمعاني القرآنية، من ذلك اعتباره ما قام به المسلمون في سبيل نصرة الإسلام جهاداً في سبيل الله، كما يبدو في قوله:

وجاهدوا في سبيل الله واعترفوا للنائبات فما خامُوا وَمَا ضجرُوا[١٨]

ومن ذلك تصويره للحدث البارز الذي أيّد الله فيه المسلمين بالملائكة في غزوة بدر الكبرى، وهو تصوير لا ينطلق إلا عن إيمان ويقين بالقضية، حيث يقول:

ويوْمَ بدر لقيناكم لَنَا مدَدٌ فيرفع النّصر ميكال وجبريل[١٩]

ونظير ذلك ما نجده في قوله وهو يصف هزيمة الأحزاب:

حتّى إذا وردوا المدينة وارتجوا قَتْلَ النبيِّ ومغنم الأسْلاَبِ
وغدَوْا علينا قادرين بأيد هم رُدُّوا بغيظهم عَلَى الأعقابِ
بهبوب معصفة تفرق جَمْعهم وجنود ربك سيّد الأربابِ
وكَفَى الإلَهُ المؤمنين قِتَالهم وأثابَهُم في الأجْرِ خير ثوابِ[٢٠]

وواضح من خلال هذه الأبيات، أن حسان قد اقتبس جانباً من قوله تعالى:

«ورد الله الذين كَفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً»[٢١] في قوله «رُدُّوا بغيطهم عَلَى الأعقاب» ومن قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنودٌ فأرسَلْنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها»[٢٢] . في قوله «بهبوب معصفة...» ومن قوله تعالى: «وكفى الله المؤمنين القتال»[٢٣] في قوله: «وكفى الإله المؤمنين قتالهم».

ولعل الذي يثير الانتباه من خلال الأبيات السالفة ليس هو تأثر حسان بالقرآن الكريم فحسب، ولكن تبنيه للتفسير الإسلامي المعتمد على حقائق غيبية لهزيمة الأحزاب.

* * *

وإذا كان حسان قد اقتبس معاني كثير من الآيات القرآنية في كثير من أشعاره، فإنه قد أشار أيضاً إلى بعض أحاديث الرسول ﷺ وأقواله، من ذلك مقالته ﷺ لأهل القليب: «يأهل القليب، هل وجدتم ماوعدكم ربكم حقاً؟ فإني قد وجدت ما وعدني ربّي حقًّا[٢٤]، التي نجد لها أثراً واضحاً في قول حسان:

يناديهم رسولُ الله لمَّا قذفناهم كباكبَ في القليب
أَلَمْ تجدُوا حديثي كَان حَقاً وأمْرُ الله يأخذُ بالقلوبِ
فما نَطَقُوا ولو نطقوا لَقَالُوا صدقت وكنت ذَا رأْيٍ مصيبِ[٢٥]

ولقد كان هدف حسان وَاضحاً من خلالِ هذا الاقتباس، والذي يتجلى في أخذ العبرة من الحدث ومن المقالة وإذاعتها بقول طالما سارت به الركبان.

ثم إن حسان لم يقتصر على تصوير الأحداث الدنيوية، بل تجاوزها إلى وصفِ مصيرِ المسلمين ومصير المشركين يوم القيامة، من ذلك قوله في غزوة أحد:

فـإنْ تـذكـروا قـتلى وحـمزة فيهم ... قـتـيـل ثوى لله وهو مـطـيـع
فـإنْ جـنـان الخلـد مـنـزلـه بـهَـا ... وأمْـر الـذي يـقضي الأمور سريعُ
وقـتلاكـم في الـنَّـارِ أفضل رزقـهم ... حَـمِيمُ معاً في جوفِهَا وضَرِيعُ[٢٦]

٣ ـ هجاء حسان للمشركين:

لم يكن حسان يجبو المشركين بأحسابهم وأنسابهم فحسب، كما ذهب إلى ذلك صاحب الأغاني، بل كان يعيرهم بالكفر والابتعاد عن الإيمان أيضاً، وربَّما وظف ذلك أحسن توظيف، كقوله يهجو المغيرة بن شعبة:

تـركت الـدينَ والإيمانَ جَـهْلاً ... غـداة لـقيت صـاحبـة الـنصيفِ
وراجَـعْتَ الصِـبَّـا وذكـرت لهواً ... من الاحْشـاء والـخِصْرِ الـلَّطِيفِ[٢٧]

ومثل ذلك أيضاً ما يبدو في قوله ردًّا على أبي بن خلف الذي جاء بعظم إلى الرسول ﷺ، وقال له: تزعم أن ربك يحيي الموتى، فمن يحيي هذا؟ وَفَتَّ العظم، [٢٨] فقال حسان:

لـقـد ورث الضلالـة عن أبـيـه ... أبَـيٌّ يوم فـارقـه الـرسول
أجِـئْتَ محمّـداً عـظْـمـاً رَمـيـمـاً ... لـتُـكْـذِبَـهْ وأنْتَ بِـهِ جَـهُولُ[٢٩]

كما أن حسان صَدَر عن رؤية إسلامية واضحة نحو اليهود الذين كانوا يعرفون أن الرسول ﷺ مرسل من عند الله تعالى، ومع ذلك كانوا ينكرون نبوته ويحاربونَهُ، وذلك في رَدِّهِ على جبل بن جوال الذي كان يهودياً:

هـم أوتوا الـكـتـابَ فضـيـعُوهُ ... فـهـم عُـمْيٌ من الـتوراة بُورُ
كـفـرتم بـالـقـران وقـد أُوتـيتم ... بـتصـديق الـذي قَـالَ الـنذِيرُ[٣٠]

وَنَفس التصور كان ينظر به حسان إلى قريش، إذ كان يرى أنها ضالة مُضِلّة وخاصة الزعماء منهم الذين جعلهم كالشياطين الذين يضلون الناس، قال يهجو أبا جهل:

لقـد لـعن الرحمـن جَـمْعاً يقودهم ... دعي بني شَـجْـع لحربِ محمـدِ
مشوم لـعين كـان قـدمـاً مـبغَّضـاً ... يُبَين فِـيه اللؤمَ من كان يَـهْتَدِي
فـدلاهـم في الـغَيِّ حـتى تهافـتُوا ... وَكَـانَ مُضِلاً أمْـرُه غَـيرَ مُرْشِدِ[٣١]

ورغم أن حسان كان يهجو المشركين بالمثالب والمآثر، فإنه لم يكن فاحشاً في قوله، بل كَانَ يراعي في هجائع قواعد الخلق الإسلامي، طبقاً لتوجيه الرسول ﷺ في قوله له: «كأنك تنضحهم بالنبل»، فالنضح بالنبل هو الرشق رشقاً متفرقاً، فهو عليه الصلاة والسلام أمَرَه بأن يجرحهم جرحاً لا يبلغ الطعن البعيد الفاحش، وهذا أكرم الأدبِ في الهجاء[٣٢]. ولقد ذكر حسان أكثر من مرة في شعره أنه لا يفحش في القول لأن الإسلامَ يمنعه من ذلك. كقوله في هجاء بني سهم وعمرو بن العاص وأمه:

لَوْلاَ النبي وقول الحق مَغْضبة ... لَمَا تَرَكْتُ لَكُم أُنْثَى ولا ذَكَرَا[٣٣]

وقوله كذلك في هجاء آل تيم:

يا آل تيم ألاَ يُنْهَى سُفيهكم ... قبل القذافِ بقولٍ كالجَلاَمِيدِ
لولاَ الرسولُ فإني لست عاصِيَهُ ... حتى يغيبني في الرمْسِ مَلْحُودِي
لقد رَميْتُ بِهَا شنعاءَ فاضِحَةً ... يَظَلُّ منْهَا صحيح القوم كالمودِي
لكن سأصرفُهَا جُهْدِي وأَعدِلُهَا ... عَنْكُم بِقَولٍ رَصينٍ غَيْرَ تهديد[٣٤]

لكن حسان ربما ثارت ثائرته في الهجاء، غير أنه حتى في هذا المقام، لم يكن مخالفاً لتوجيهات الإسلام ومبادئه، لأنه مظلوم يدافع عن نفسه وعن المسلمين، والجهر بالسوء بالنسبة للمظلوم شيء مشروع طبقاً لقوله تعالى: «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم»[٣٥]، وهذا ما يبدو من قول حسان في هجاء بني رمضة من بني الديل:

قد كنْت لا أهوَى السِّبابَ فَسَبَّني ... أحْلامُ طيْرٍ في جسومِ حَمِيرِ[٣٦]

وكذلك في قوله وهو يهجو بني سهم:

يا آل سهم فإنِّي قد نصحت لكم ... لا أبْعَثَنَّ عَلَى الأحياء من قُبرَا
ألا تَرَوْنَ بأني قَدْ ظُلِمْتُ إذَا ... كان الزبَعْرَى لنَعْلَي ثابتٍ خطَرا[٣٧]

٤ ـ نصرة الأنصار للرسول ﷺ:

لقد شكّل موضوع نصرة الأنصار للرسول ﷺ معنىً خِصْباً وموضوعاً ثرياً لشعر حسان بن ثابت، فكانَ بذلك يردِّدُ هذَا المعنَى في كثير من قصائده، من ذلك قوله جاعلاً من هذه النصرةِ فضلاً وتكريماً من الله تعالى، وسبْقاً إلى الخيْر وإلَى تطبيق أوامر الله والوقوف عند حدوده:

الله أكـرمَـنَـا بِـنَصْـرِ نبيِّـهِ   وبـنـا أقـام دَعَـائم الإِسْلاَمِ
وبـنَـا أعَـزَّ نَـبـيّـهُ وكِـتَـابَـهُ   وأعَـزَّنَـا بـالضربِ والاقْـدَامِ...
يـنـتـابـنـا جبريـل في أبـيـاتِـنَـا   بـفـرائِضِ الإسْلاَمِ والأحـكـامِ
يَـتْـلوا عـلـينا النورَ فيها مُحْكَماً   قِسْـمـاً لـعـمـركَ لـيْسَ كـالأقْسَامِ
فـنـكون أول مسـتـحـلٍّ حَلاَلِـه   ومحرِّم لله كُـلَّ حَـرامِ[٣٨]

وقد يربط حسان هذه النصرة بما كان عليه الرسول ﷺ قبل الهجرة حينما كان يدعو الناسَ فرادَى وجماعات فلا يستجيب له إلا القليل، وذلك حتى يبين فضل الأنصارِ في هذا المجالِ. فيقول:

ثَوَى في قريش بضع عشرة حِجّة   يـذكّـر لو يَـلْـقَى صديقا مؤاتيا
ويـعـرضُ في أهـل المواسِـم نَـفْسَهُ   فـلـم يَـرَ من يُؤْوِي وَلَـمْ يَرَ داعيا
فـلـمَّـا أتانَا واطْـمأنت بِـهِ النَّوَى   فـأصـبَـحَ مسْرُوراً بـطـيـبـة راضِـيا
وأصْـبَـح لا يَـخْشَى عَـدَاوة ظالِـمٍ   قريبٍ ولا يَخْشَى من النَّاسِ بَاغِيا[٣٩]

بل إن حسان قد ربط بين نصرة الأنصارِ للرسول ﷺ وفضلهم في الجاهلية كما يبدو في قوله:

وكـنّـا مـلوكَ الـنـاس قـبـل مَـحـمّـد   فَلَمَّا أتى الإسلامُ كان لنا الفَضْلُ[٤٠]

أو في قوله:

لَنَا الملك في الإشراك والسبق في الْهُدَى   ونَصْـرُ الـنـبـيِّ وابْـتِـنَـاءُ المكـارِمِ[٤١]

وَلَعَلَّه من المعلوم أن حسان، حتى في رَبْطِه هذا بين الفضل الجاهلي والسبق الإسلامي لم يكن مخالفاً لمبادىء الإسلام ورؤيته، لأن فخره بالماضي الجاهلي لم يكن على حساب الإسلام، بل كان فخراً على ماضي الآخرين الجاهلي، هذا فَضلاً عن أن الأمْرَ يمكن أن يوجّه ليكون مطابقاً لقول الرسول ﷺ «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»[٤٢].

ولقد فقه حسان القضية أحسن فقه، فلم يكن فَخْرُهُ بالأنصارِ تحيزاً ولا تعصُّباً بل لأنَّهم آووا الرسُول الكريم ونصروه، كما أن حسان لم يفخر بالأنصار فقط، بل افتخر أيضاً بالمهاجرين باعتبارهم أخوة الأنصار في الدين، فكان مما قال في هذا الباب، قوله في ردّه على وفد بني تميم:

إن الـذوائب من فـهـر وأخوتهم   قـد بيّـنوا سنَّة للنَّاسِ تتبع[٤٣]

وقوله أيضاً في غزوة بدر:

بـأيـدي رجـال هـاجـروا نحو ربّهـم ... وأنصـارِهِ حـقـا وأيْـدي الملائِكِ[٤٤]

ومن أدب حسان رضي الله عنه، كما يلاحظ في البيتين، أنه قدّم ذكر المهاجرين على الأنصار والنص على الأخوة التي عقدها بينهم الرسول ﷺ غداة الهجرة. ومن تمام أدبِهِ رضي الله عنه أنه جعل من نصرة الأنصار للنبي عليه السلام تكريماً من الله تعالى، لا من حيث مفهوم النصرة فحسب، ولكن في اللقب ذاته أيضاً، الذي صار علماً خاصاً بهذه الطائفة من المسلمين: قال:

سماهـم الله أنصـاراً لـنصْـرِهـم ... دين الهدى وَعوان الحربِ تَسْتَعِرُ[٤٥]

وقال أيضاً:

وأكـرمَـنَـا الله الـذي لـيْسَ غَـيْرُهُ ... إلـه بـأيـامٍ مَضَتْ مَا لَهَا شَكْلُ

بِـنَصْـرِ الإلَـه لـلـنـبِـيِّ ودِيـنِـهِ ... وأكْرَمَنَا باسْمٍ مَضَى ما لَهُ مِثْلُ[٤٦]

٥ ـ حكم وموضوعات عامة:

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن حسان قد تناول بعض الموضوعات العامة ذات الطابع الإسلامي أو الصادرة عنه، أو المعبرة عن تطبيق لمبدأ من مبادئه، فلقد تضمَّن شعرُهُ جانباً من الحكم والمواعظ كقوله:

أعـرِضْ عـن الـعَـوراءِ إنِ أُسمِعْتَهَا ... وأقْـعُـدْ كـأنَّكَ غـافِـلٌ لا تَـسْـمَـعُ

وَدَعِ الـسؤّالَ عـن الأمُـورِ وبَـحْـثَـهَـا ... فـلـرُّبَّ حـافِـرِ حُـفْـرَةٍ هـو يُصْـرَعُ

والـزَمْ مجالسـة الـكِـرَامِ وفِـعْـلَـهـم ... وإذَا اتَّـبـعْـتَ فـأبْصَـرْنَ من تَـتْـبَـعُ

لا تـتـبَـعَـنَّ غـوايـةً لصَـبَـابَـةٍ ... إنَّ الغوايَةَ كُلُّ شَيءٍ تَجْمَعُ...[٤٧]

وواضح أن هذه الأبيات تضمنت معاني إسلامية رائعة في الخلق والمعاملة، من بينها معاني قرآنية، كالتي نجدها في قوله تعالى: «ادفع بالتي هي أحسن السيئة فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم»[٤٨] وقوله عز وجل «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم»[٤٩]، ومن بينها معاني حديثه كالتي وردت في قوله ﷺ: «أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن أمْرٍ لم يحرم، فحرِّم على المسلمين من أجْل مسألته»[٥٠]، وقوله عليه الصلة والسلام: «مثل الجليس

الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة ونافخ الكير أما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحاً منتنة»[٥١].

ومن بليغ حكم حسان ما عبر عنه في تعريفه للأخ والخليل حيث جعل معيار التقى والدين أساس كل أخوة وخلة وأما ما عداها فهو مزيف، قال:

أخلاء الرخاء هـمُ كثير ... ولكن في البلاء هُمُ قليل
فلا يغررك خُلَّة من تؤاخي ... فمالك عند نائبةٍ خليلُ
وكُلُّ أخٍ يَقُول أنا وفِيٌّ ... ولكن لَيس يَفْعَلُ مَا يَقُولُ
سِوَى خِلٍّ لَهُ حَسَبٌ وَدِيْن ... فَذَاكَ لمَا يَقُول هو الفَعُولُ[٥٢]

وإذا كان تطبيق القول بالعمل أساس الأخوة كما يبدو في قول حسان السابق فإنه أيضاً أساس كل معاملة أخرى، وهو من المبادىء الإسلامية الأساسية، التي تبدو خاصة في قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون»[٥٣]. ولذلك ركّز عليه حسان أكثر من مرة في شعره، من ذلك قوله عن نفسه:

فمَهْا يَكن منِّي فَلَسْت بِكاذِبٍ ... ولسْتُ بخوانِ الأمِينِ المجامِلِ
وإنِّي إذا مَا قُلْت قولاً فَعَلْتُهُ ... وأعْرِضُ عَمَّا لَيْسَ قَلْبِي بِفَاعِلِ[٥٤]

وقوله بلسان الجماعة:

فَنَحْنُ وُلاَةُ النّاسِ في كُلِّ موطِنٍ ... مَتَى ما نَقُلْ في النَّاسِ قولاً نُصَدَّقِ[٥٥]

بل إن حسان، إدراكاً منه لهذه القيمة الإسلامية. قد رثي بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قوله:

مَتَى مَا يقُل لا يكذب القول فِعْلُه ... سريع إلَى الخيراتِ غَيْرِ قطوبِ[٥٦]

ومن باب الحكم أيضاً ما ورد في شعره من إشارة إلى بعض الثنائيات المتناقضة، التي لا يمكن الجمع أو التسوية بينها، كالطاعة والعصيان في قوله:

وفَوْا إذ كفرتم يا سخين بِرَبِّكم ... ولا يَسْتَوي عبْد عَصَا ومُطيعُ[٥٧]

والهدى والضلالة في قوله:

وهـل يسـتوي ضلاَّل قـوم تَسفَّهوا عـمًى وهـداة يَهْتَـدُون بِمُهْتَـدِ[٥٨]

والصدق والكذب في قوله:

يا أيها النـاس أبْدُوا ذَاتَ أنفسكم لا يستوي الصِّدْقُ عندَ اللهِ والْكَذِبُ[٥٩]

ولا يخفى ما في هذه الأبيات من استفادة من القرآن الكريم، وخاصة من حيث التأكيد على عدم التسوية بين الأشياء المتناقضة من طاعة وعصيان، وهدى وضلالة وصدق وكذب ونحو ذلك[٦٠].

ولقد استفاد حسان أيضاً من القرآن الكريم في إغناء صوره الشعرية، كتوظيفه لقصة ثمود، وكيف عقروا الناقَةَ التي كانت معجزة نبيهم، فكان ذلك سبب هلاكهم؛ يقول:

يـقـول إذا بثَّ الهجـاءَ لـقومِـهِ ولاَحَ شهـابٌ من سَنَا الحرب وَاقِدُ
كـأشْـقَى ثمودٍ إذ تـعاطَى لحِينِهِ عضيـلـة أمِّ الشقْبِ والسقبُ وَارِدُ
فَوَلَّى فـأَوْفَى عـاقلاً رأسَ صـخرةٍ نما فَـرعُـها واشْتَدَّ منْها الـقَواعِدُ
فـقَـالَ ألا فـاستمعوا في ديـاركـم فـقـد جَاءكـم ذكْرٌ لَـكُـم وَمَواعِدُ
ثَلاثـة أيـامٍ منَ الـدّهْـرِ لم يَكُنْ لهنَّ بـتصـديق الَّذِي قَالَ رَائِدُ[٦١]

بل إن حسان قد استغل أيْضاً دلالة التركيب القرآني وإيحاءته كقوله:

أوردتموهـا حـيـاض الموت ضـاحـيـة فـالـنَّـارُ موعـدُهَـا والموت لاَقِـيـهَـا
أنْتم أحـابـيـش جُـمـعتمْ بِلاَ نَسَبٍ أئمة الْـكُـفْـرِ غَـرَّتْكـم طَوَاغِيَـهـا[٦٢]

فقوله: «أئمة الكفر» تعبير قرآني يوحي بما ورد في الآية الكريمة التي تأمر بقتالهم، وذلك في قوله تعالى: «فقاتلوا أئمة الكفر»[٦٣]، كما أن قوله: «النار موعدها» يوحي أيضاً بما ورد في قوله تعالى «بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمَر»[٦٤]، ومن ثم يقترن التعبيران لحشْدِ دَلاَلاَت موحية ومعبّرة بالنسبة للمسلمين، ومهددة موعدة بالنسبة للمشركين.

ويقابل هذا التوظيف الخاص بالمشركين، توظيف آخر خاص بالمسلمين، من ذلك مثلاً توظيفه لمغزى قوله تعالى في وصف المؤمنين الصابرين: «فما ضَعفوا ومَا استكانوا»[٦٥] في أكثر من بيت من قصائِدِه، حتى وإن لم يستعمل نفس الألفاظ، من ذلك قوله:

أعْـطوا نبي الهدَى والـبِـرِّ طـاعتهـم فـمَاوَنَا نصرهـم عنـه وما نزعُوا[٦٦]

وقوله:

وجاهدُوا في سبيل الله واغترفوا للنائباتِ فمَا خاسُوا ومَا ضَجِرُوا...
فَما ونينا وما خِمْنَا ومَا خَبَروا منَّا عِثاراً وجُل القومِ قد عَثَرُوا(٦٧)

وبصفة عامة فإن رؤية حسان للواقع والكون، من خلال شعره الإسلامي، رؤية إسلامية، تستقي أسسها من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ويكفيه فخراً أنه جعل من شعره الإسلامي وسيلة دفاع عن الرسول ﷺ وعن المسلمين، واحتسب في ذلك كله الأجر عند الله، وابتغى فضله ورضوانه وجزاءه، فقال في هجاء أبي سفيان:

هَجَوْتَ مُحَمَّداً فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء(٦٨)

ولقد أدرك الرسول ﷺ رغبة حسان فقال له: «جزاؤك عند الله الجنة يا حسان» **فلما قال:**

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وفاء

قال له السيد الأمين ﷺ: «وقاك الله حرّ النار»، ولقد قال ابن رشيق معلّقاً عَلَى هذا الخبر «فقضى له بالجنَّة مرتين في ساعة واحدة، وسبب ذلك شعره»(٦٩).

بل إن حسان قد أخضع شعره ذاته للرؤية الإسلامية، فكان بذلك شعره الإسلامي يختلف عن شعره الجاهلي، سواء من حيث المصدر، أو من حيث الأصالة أو من حيث الدور والهدف أو من حيث القيم الفنية والخلقية(٧٠).

وفي ختام هذه الدراسة نشير إلى أنه ليس القصد منها تتبع كل ما وَرَدَ في شعر حسان من تأثر بمبادىء الإسلام وقواعِدِهِ، فلو فعلنا ذلك لطال بنا المقام، ولكن القصد هو توضيح الجانب الإسلامي البارز في شعرِهِ، وخاصة من حيث الرؤية، حتى لا نقول ما قاله بعضهم من ان حسان لم يتأثر بالاسلام إلا في حدود ألفاظ وعبارات محصورة، حاول أن يوظّفها في شعرِهِ، فضعف بسبب ذلك التأثر.

●●●

الهوامش

(١) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ١٤١/٤ طبعة دار الثقافة، بيروت.
(٢) من ذلك مثلا د. يحيى الجبوري في كتابه (شعر المخضرمين وأثر الاسلام فيه) ص ٦٦ ــ ٧٢ حيث أشار إلى تأثر حسان ببعض الأحاديث النبوية، وإلى النفس الإسلامي الذي يوجد في إحدى قصائده، ود. طاهر درويش في كتابه

(حسان بن ثابت) حيث بيّن في فصل منه: «اثر القرآن في شعر حسان» ص ٤٨٨ ــ ٤٩٤ تأثر حسان بمعاني القرآن الكريم وألفاظه وأساليبه، لكن بيانه ذالك اقتصر على ذكر البيت والآية التي اقتبس منها حسان المعنى أو اللفظة، دون تصنيف لهذا التأثر أو بيان رؤية حسان في ذلك.

(٣) سورة القلم، آية ٤ .
(٤) أخرجه الإمام أحمد.
(٥) سورة التوبة، آية ١٢٩ .
(٦) ديوان حسان بن ثابت الأنصاري ــ شرح البرقوقي ــ ص ١٤٥ ــ ١٤٦ .
(٧) المصدر السابق ص ١٤١ .
(٨) سورة الأعراف آية ١٨٨. وكذلك قوله تعالى من سورة الأنعام آية ٥٠ «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب».
(٩) فعل ذلك بنو النضير حينما خرج اليهم رسول الله ﷺ يستعينهم في دية العامريين اللذين قتلهما عمرو بن أمية الضمري، وفي ذلك نزل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قومٌ أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم، واتقوا الله، وعلى الله فليتوكل المؤمنون» (سيرة ابن هشام ٢/١٥١ ــ ١٥٢).
(١٠) وفي ذلك نزل قوله تعالى: «ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم، إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً» آية ١٠٦ ــ النساء. كما أنزل الله عز وجل فيه أيضا: «ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا» آية ١١١ ــ النساء.
وانظر القصة في الروض الأنف ٢/٢٨ ــ ٢٩ ، المطبعة الجمالية بمصر ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.
(١١) ديوان حسان: ص ٣٢٤.
(١٢) المصدر السابق : ص ٣٧١ ــ ٣٧٢.
(١٣) المصدر السابق: ص ١٣١ ــ ١٣٢.
(١٤) المصدر السابق: ص ١٣٤.
(١٥) المصدر السابق : ص ١٤٦ وانظر أيضا ص ١٤١.
(١٦) المصدر السابق: ص ٤٣٧.
(١٧) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ص ٢١٧.
(١٨) ديوان حسان بن ثابت ص ٢٥٢.
(١٩) المصدر السابق: ص ٣٩٩.
(٢٠) المصدر السابق: ص ٦٥ ــ ٦٦.
(٢١) سورة الأحزاب الآية ٢٥.
(٢٢) سورة الأحزاب، الآية: ٩.
(٢٣) سورة الأحزاب، الآية : ٢٥ .
(٢٤) السيرة النبوية لابن هشام ١/٢٠٤.
(٢٥) ديوان حسان: ص ٧٥.
(٢٦) المصدر السابق ص: ٣١٢ وانظر ص ٣٤٣.
(٢٧) المصدر السابق ص: ٣٣٠
(٢٨) ولقد رد عليه الرسول ﷺ بقوله: «نعم يُميتك الله تعالى ثم يبعثك ثم يحشرك إلى النار». وفيه نزل قوله تعالى من

آخر سورة يس: «أوَ لم يرَ الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين» إلى آخر السورة. (انظر مختصر تفسير ابن كثير ٣/١٧١).

(٢٩) ديوان حسان ص ٣٩٣.

(٣٠) المصدر السابق ص ٢٤٧.

(٣١) المصدر السابق ص ٢٠٣ — وانظر ص: ٣٤٤.

(٣٢) انظر فضائل الصحابة في صحيح مسلم.

(٣٣) ديوان حسان ص ٢٧٩.

(٣٤) المصدر السابق ص ١٨٩.

(٣٥) سورة النساء، الآيـــة ١٤٨، ولقد ورد في تفسير الآية «هو الرجل يشتمك فتشتمه» انظر مختصر تفسير ابن كثير ١/٤٥٢ .

(٣٦) ديوان حسان، ص٢٦٦.

(٣٧) المصدر السابق ص ٢٧٨.

(٣٨) المصدر السابق ص ٤٤٢، وانظر ص ٣٥٣ — ٣٤١ — ٤٠٨.

(٣٩) المصدر السابق ص ٤٧٩.

(٤٠) المصدر السابق ص ٣٨١.

(٤١) المصدر السابق ص ٤٣٧ — وانظر ص ٤٢٥ — ٤٢٨.

(٤٢) أخرجه الشيخان.

(٤٣) ديوان حسان ص ٣٠١ — وفيهم أصل قريش، والذوائب من فهر: المهاجرون، وإخوتهم: الأنصار.

(٤٤) المصدر السابق ص ٣٤٨.

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٥٢.

(٤٦) المصدر السابق ص ٣٨١.

(٤٧) المصدر السابق ص ٣١٢.

(٤٨) سورة فصلت، الآية: ٣٤.

(٤٩) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(٥٠) أخرجه الشيخان.

(٥١) أخرجه البخاري.

(٥٢) ديوان حسان ص: ٣٩٣.

(٥٣) سورة الصف، الآية: ٢.

(٥٤) ديوان حسان، ص ٤٠٩.

(٥٥) المصدر السابق ص ٣٤٣.

(٥٦) المصدر السابق ص ٩٣.

(٥٧) المصدر السابق ص ٣١١.

(٥٨) المصدر السابق ص ١٤١.

(٥٩) المصدر السابق ص ٧٥.

(٦٠) ولقد وردت آيات عديدة في القرآن الكريم، يبدو أن حسان قد استفاد منها في هذه الأبيات، لاسيما من حيث الشكل، ثم من حيث النتيجة الواضحة التي تؤدي إليها الموازنة، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

— قل هل يستوي الأعمى والبصير، أم هل تستوي الظلمات والنور (الرعد — الآية ١٦).

— قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (الزمر الآية ٩).

— لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة (الحشر — الآية ٢٠).

(٦١) ديوان حسان ص ١٧٣، وانظر ص ٣٧٢.

(٦٢) المصدر السابق ص ٤٧٧.

(٦٣) سورة التوبة، الآية ١٢.

(٦٤) سورة القمر: الآية ٤٦.

(٦٥) سورة آل عمران، الآية ١٤٦.

(٦٦) ديوان حسان ص ٣٠٣.

(٦٧) المصدر السابق ص ٢٥٢ — ٢٥٣.

(٦٨) المصدر السابق ص ٦١.

(٦٩) العمدة لابن رشيق القيرواني ١/٥٣.

(٧٠) انظر مقالا لكاتب هذا البحث، بعنوان: «الرؤية الشعرية عند حسان بن ثابت الأنصاري» المنشور بمجلة «الفيصل» عدد (١٢٢).

التسامح في الغيرة في شعر مسكين الدارمي

د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك

لم يكن خطأ اعتبار عصر بني أمية عصر اكتمال فنون الشعر العربي وظهور كناناته واستوائه على سوقه حيث تفرع مذهب القول وتميز الشعراء كما تميزت مذاهبهم الفنيّة وظهر بجلاء فن النقائض واكتمل نماؤه، وظهر شعر الغزل بشقيه الصريح والعذري، وعرف شعراؤه ومريدوه، وفي هذا العصر ظهر المذهب السياسي في الشعر فكان له أنصاره وشعراؤه.

وقد كان عصر التفتح على ينابيع الشعر والنهل من موارده وتفجيرها إلى عيون جارية أفاضها شعراء عصر بني أمية على سطح الأرض وفرعوها إلى جداول وأنهار تسقي العواطف الملتهبة المتطلعة إلى شتى فنون الحياة. فصارت فنوناً تصور المجد والسياسة وتصور الفرح والغضب، وتدغدغ عواطف الأجواد والولاة والخلفاء، وتحرك مشاعر الحب الكامن في النفوس، وتستنهض العواطف المشغولة باللهو وضروب الجمال، وتصور الحرمان والبؤس والظلم الاجتماعي، وتهجو غضباً وتمدح رضاً وتحثُّ على الجهاد وتدافع عن المذهب الديني والسياسي، فأصبح الشعر باختصار صورة للحياة الثائرة الملتهبة عند بعض الفئات والفرق كما أصبح صورة للحياة الهادئة المنعمة المطمئنة عند فئات أخرى. وكاد يتميز كل شاعر بمذهب خاص يحسنه ويظهر بهذا المذهب براعته ويسير معه في مذهبه عدد من الشعراء فيصبح

عندئذ مدرسة لها أتباع ومريدون وجمهور متفرج. فعلى سبيل المثال، مدرسة النقائض نضجت على يدي شاعرين عظيمين وتكوّن لها جمهور كبير من المحبين لهذا الفن.

ومدرسة الغزل الصريح والعذري تميزت بشعرائها ومريديها وجمهورها الخاص، قاد الفريق الأول عمر بن أبي ربيعة دون منازع فَعُدَّ رأساً لها وكوّن له مذهباً فنياً عرف به دون سواه، وتنازع قيادة الفريق الثاني عدد من الشعراء الكبار أتى في مقدمتهم جميل بن معمر ومجنون ليلى قيس بن الملوح وغيرهم كثير ممن سار على مذهبهم.

وتشكلت الطبيعة حية تنبض فيها الروح مملوءة بالحركة لدى شاعر الطبيعة ذي الرمة، رسم ما في الصحراء من واقع، وجسد خياله حيواناتها ومياهها وجبالها ورمالها، ولوّن الطبيعة التي عرفها في تقلبات أحوالها فصوّرها مخضرّة ممرعة في الربيع قاسية باردة مخيفة في الشتاء ملتهبة محرقة في الصيف، ثم أحسن تصوير انعكاس هذا المناخ ودوارج الريح ومور العواصف وهطول الغيث وصواعق السحب ووميض البرق على حياة ساكنيها من حيوان وإنسان.

فتميز له مذهب عرف به وتفرد بالجودة فيه عمّن سواه ممن طرق هذا الفن، ومثل هذا في تميزه في فنه وإحسانه له كان الكميت متميزاً في مذهب آخر بناه على الجدل المنطقي والاحتجاج المذهبي وسخر الشعر لمطلب سياسي فأحسن الدعاية وأجاد وسائل الإقناع وتحول الشعر على لسانه إلى جدل عقلي مفحم قائم على الربط بين حاجة العقل وبواعث العاطفة فكان لمذهبه الشعري تميزٌ عرف به وتبعه فيه آخرون كانوا يتخذونه قدوة ومثالاً يحتذونه، فأصبح بذلك مدرسة قائمة المعالم.

وما قيل عن هؤلاء يقال عن عشرات غيرهم من شعراء المدح وطلاب الجدة ومهتبلي المناسبات وأهل العصبية ورواد الغنيمة.

وبالرغم من تميز هذه الفنون واكتمالها في عصر بني أمية[1] بحيث أصبح كمال المذهب الفني معزواً إلى شاعر بعينه أو عدد من الشعراء[2] إلا أن الثابت لدى المهتمين بالدراسات الأدبية أن هذه الفنون لها بدايات وأصول موجودة مطروقة فيما سبق من العصور منذ الجاهلية وأنها معروفة لدى الناس، وأن الذي طرأ عليها إنما هو تطور وحسب.

وإذا كان للشعراء في عصر بني أمية من فضل فإنّما هو فضل الرقي بها والوصول بها إلى درجة الكمال الفني، فالنقض في الشعر يعود تأرخه إلى بدايات الشعر الأولى ويأتي على لسان امرىء القيس وعبيد ابن الأبرص قال امرؤ القيس[3].

يَا لَهْفَ هِنْدٍ إذْ خَطِئْنَ كَاهِلاً *** تـالله لا يَـذْهَبُ شَـيْخِي بـاطلاً
حـتى أبـيـرَ مـالـكـاً وكـاهلاً *** الـقـاتـلـينَ الملكَ الـحُلاحلا
خَـيْـرَ مَـعَـدٍ حسـبـاً ونَـائلاً *** وخـيـرَهُـمْ قـد عَلِـمُوا شَـمَـائِلا

فينقض عبيد بن الأبرص

- يَـاذَا الـمُـخَوِّفَـنَـا بِـقَـتْـ *** ـلِ أَبِـيْـهِ إذْلالاً وَحَـيْـنَـا
- أزْعَـمْتَ أنَّكَ قـد قَـتَـلْـ *** ـتَ سَـرَاتِـنَـا كَـذِبـاً وَمَيْـنَـا
- هَلاَّ على حِـجْـرِ بنِ أمِ *** قِـطَـامِ تَـبْـكِي لا عَـلَـيْـنَـا

والغزل بشقيه الصريح والعذري عرف مع بداية الشعر العربي في الجاهلية (٤) وَقُلْ مثل ذلك عن بقية الفنون الشعرية:

لكن الشعر في عهد بني أمية لم يخلُ من جديد حادث متميز بجدته لا نجد له مشابهاً في أصول الشعر الجاهلي ولا في شعر صدر الإسلام. هذا الجديد جاء متمثلاً على لسان الشاعر مسكين الدارمي عندما طالب بنبذ الشطط في الغيرة على المرأة فانفرد برأيه وحمل وحده عبء التصريح بموقفه الرافض لمغالاة بعض العرب في الغيرة، مخالفاً إيَّاهم فيما يعدُّونه من كمال المروءة، معلنا أن الغيرة وَهْمٌ كبير في ذهن الرجل الغيور لا يمكن أن يضمن الحماية الكافية للمرأة.

وقد جاءت هذه الظاهرة في شعره خاصة وتميزت عنده لكنها بقيتْ عقيماً في نفسه لم تنتشر عند غيره من الشعراء ولم تنتقل إلى منهج الشعر بعد ذلك.

ودراسة هذه الظاهرة في شعر الدارمي ستقود إلى إطلالة على معنى الغيرة عند العرب ومكانها في التقاليد العربية وفي الشعر العربي، ثم بعد ذلك النظر ملياً في رأي الشاعر فيها وبعد ذلك التعليل الممكن للموقف الذي أظهره مخالفاً فيه من عاصره من الناس ولم يجاره فيه أحد ممن لحق به بعد ذلك.

الغـيرة:

الغيرة مصدر من قولك غار الرجل على أهله، والمرأة على بعلها تغار غيرة، والغيرة هي الحميّة والأنفة (٥). وأقرب حميّة الرجل أن يغارَ على محارمه وزوجته (٦) وأن يفتخرَ بذلك ويظهرَه في الناس وقد اشتطت العرب في الغيرة ومدحوا بها وفخروا بشدتها على المحارم وعُرف منهم الغُيُرُ الذين كانت

لغيرتهم قصص أشبه بالخيال ومن هؤلاء عَقِيْلُ بنُ عُلَّفَةُ المُرِّي الذي كان معاصراً لمسكين الدارمي وقد ضرب بغيرته المثل[٧] وكان أحد نماذج التطرف والمبالغة الممقوتة ولشدة شططه في الغيرة كان يفضل موت البنت على حياتها ويجعل القبر أكرم الأصهار مع أن أصهاره خلفاء بني أمية وسادات قريش لكن القبر يظل مفضلاً عليهم كما يقول:

-إنِّي وإنْ سِيْقَ لي .المَهْرُ * أَلْفٌ وَعِبْدَانٌ وَذَوْدٌ عَشْرُ-
أَحَبُّ أَصْهَارِي إليَّ القَبْرُ[٨]

وإذا كان الإسلام قد حال بين عقيل وما يريد فقد وجل الجوعَ والعُرْيَ سببين معقولين يمكن أن يحولا بين المرأة والرجل في رأيه فإذا أراد سفراً فسئل عمَّن يخلف على أهله وأين غَيْرَتُه قال: أخلف معهم حافظين، الجَوْعَ والعُرْيَ، أجيعهن فلا يمرحن وأعريهن فلا يبرحن[٩] وكان لايرى الرجل يحدث المرأة من أهله إلا أوقع به أشد العقاب[١٠]. هذا في الإسلام الذي حفظ للإنسان الحق والكرامة أما في الجاهلية فكانت المرأة موضع شك الرجل وموطن ريبته وقد وصفها الحارث بن عمرو بقوله:

-كُلُّ أُنثَى وَإِنْ بَدَا لَكَ منها أَيَةُ الحبِ حُبُّهَا خيتعور
-إنّ مَنْ غرَّه النساءُ بِوُدٍ***بَعْدَ هَذَا لجاهلٌ مَغْرُوْرُ[١١]

ومن أمثالهم الدالة على شدة غيرتهم «كُلُّ شَيْءٍ مَهَهٌ مَا خَلاَ النِّساءِ وَذِكْرَهُنَّ» أي أن الرجل يحتمل كل شيء حتى يأتي ذكر حرمه فيمتعض حينئذ، فلا يحتمله[١٢] وقد جرّ الشطط في الغيرة إلى أقبح عـادة عرفت عند العرب وهي وأد البناتِ وقد ذكر المفسرون والمؤرخون أنَّ من أسباب وأد البنات عند العرب الغيرة عليهن والخوف من أن يسبين فتنتهك حرماتهن أو أنْ يزوَّجْنَ بغير أكفاء[١٣] وقالوا في سبب ذلك أن المشمرج اليشكري أغار على بني سعد فسبى منهم نساءً واستاق أموالاً وكان في النساء امرأةٌ خالها قيس بن عاصم الذي وصفه الرسول بسيد أهل الوبر، اصطفاها المشمرج لنفسه فخيَّرها، فاختارتْ البقاءَ معه على العودة مع قيس فانصرف قيس ووأد كل بنت ولدت له[١٤] وقبل قيس بن عاصم ذكر أن المهلهل بن ربيعة أمر زوجته حين ولدت له بنتاً أن تقتلها، فأمرت خادماً لها أن تغيبها عندها ثم بدا له فأمر بإحسان تربيتها فكبرت حتى تزوجت.

وليس غرض هذا البحث التعرض لقضية الوأد عند العرب إنما الغرض تأكيد أن من أسبابه غيرة العربي وخوفه من العار حتى إنَّ بعض المصادر قد صرحت بأن قيس بن عاصم المنقري ما كان يئد إلا خشية سوء الأحدوثة والفضيحة في البنات[٦].

أمَّا القرآن فقد صرح بسبب واحد لله للقتل وهو الخوف من الفقر فقال تعالى: (وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ، وإِيَّاكُمْ)[17] وقال تعالى: (وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ أَمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وإِيَّاهُمْ)[18])

والولد يشمل الذكر والأنثى والأيتان السابقتان صرحتا بأن السبب هو خوف الفقر، لكنَّ صرحت آيتان في القرآن بقتل الأنثى من الولد خاصة في قوله تعالى (وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت)[19] وقوله: (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودة وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب)[20] والإشارة في هاتين الآيتين. إلى الأنثى خاصة دون الذكر والدافع لوأدها خفي ولم يقترن بالفقر وليس ثمة من سبب لقتل الذرية بعد الفقر إلا خوف العار وهذا ناتج عن الغيرة ولذا خصت الأنثى به.

وإذا كان القرآن قد نص في بعض الآيات على سبب واحد هو الفقر. فإن الغيرة قد تكون من الأسباب التي لم ينص عليها القرآن لأن قيس بن عاصم المنقري والمهلهل بن ربيعة كانا يئدان مع غناهُما ووفرت مالِهِا وكفالتهما للخدم أثناء الأمر بالوأد. كما في قصة المهلهل.

أما المؤرخون فمجمعون على أن العرب خَصَّت البنات بالوأد دون البنين، وكلا الجنسين يحتاجان إلى الطعام[21]. وفي عدم التصريح بالسبب في الآيتين الأخيرتين ما يجعل احتمال القتل من أجل الغيرة قائماً، أما في الآيتين الأوليين فالغرض من الإشارة تقبيح قتل الأولاد خوف الفقر وفي ذلك ضعف اعتماد القاتلين على الله وقد وبّخهم بالعجز عن قوت أولادهم فعيَّرهم بذلك بينما تعد الغيرة من مكارم الأخلاق التي لا يذمُّ الانسان بها، والقرآن ساق ذلك في سياق الذَّمِ ولم يجعل الغيرة من أسباب القتل التي يُعَيَّرُ بها المشركون.

وهنا يمكن أن يقال بأن للغيرة معنى عاماً يدخل فيه ما ذكر. أمَّا من يستقرىء الشعر العربي فسيجد أن من دوافع استماتة الأبطال دون الحمى وإبراز صفات البطولة شعور الرجل بالغيرة على النساء عامة. فالغيرة عنده هي الدافع على القتال والتضحية بالنفس حتى لا تمسَّ المحارمُ بقول زهير بن مسعود الضبي:

- فَخَيْرُ نَحْنُ عِنْدَ النَّاسِ مِنْكُمْ *** إذَا الدَّاعِي المُثَوِّبُ قَالَ يَالاَ -
- ولَمْ تَثِقِ العَوَائِقُ مِنْ غَيُورٍ *** بِغَيْرَتِهِ وَخَلَّيْنَ الحِجَالاَ[22]

وحمايةُ المرأةِ والغيرة عليها حديث مكرور عند الشعراء مقرون بالحميّة والشجاعة يقول كثيّر:

ـ وَنَحْنُ غَيَارَى دَوْنَ كُلِّ خَرِيْدَةٍ تُكِّنُ أَدِيماً وَاضِحاً وَشَوىً عَبْلاً
ـ وَنَحْمِي إِذَا اشْتَدَّ الهِيَاجُ *** نِسَاءَنَا وَلَمْ يَرَ ذُو عَيْنٍ لِنِسْوَتِنَا حِجْلاً[٢٣]

أما عمر بن لجأ التيمي فيربط جبن أعدائه بقلة غيرتهم على نسائهم ويجعل ذلك سبباً للنكاية بهم في حين يبرز حال قومه ويذكر غيرتهم على النِّسَاءِ ليرى البون الشاسع بين الحيين فيقول:

ـ لَقَدْ ذَعَرْنَا قَدِيْماً فِي نِسَائِكُمُ *** وَلَمْ تَغَارُوا وَلَمْ تُسْتَنْكَرْ الذُّعُرُ[٢٤]

ويصور قومه على خلاف أعدائه فيقول:

ـ إِذَا أَغَارَ شُمَيْطٌ نَحْوَ نِسْوَتِنَا *** غِرْنَا عَلَيْهِنَّ إِنَّا مَعْشَرٌ غُيُرُ[٢٥]

ويقول:

- فَلَوْ غِرْتُمُ يَوْمَ الحَرَائِرِ لَمْ تَرُحْ *** مَعَ القَوْمِ أَبْكَارُ النِّسَاءِ وعُوْنُها[٢٦]

كما يقول أيضاً:

- نَغَارُ عَلَيْهَا غَيْرَةً مَضَرِيَّةً *** إِذَا ما انْتَضَيْنَا المِشْرَفِيَّ المُهَنَّدَا[٢٧]

وإذا ذهبنا نتتبع الشعراء في هذا المضمار وجدنا زيد بن الطَّثْرِيَّة يذكر هذه المعاني أكثر من مرة[٢٨]، أما جرير فقد حام حول موضوع الغيرة على النساء وجمع بينها وبين الحميّة في القتال كثيراً في شعره. كما مدح ذو الرمة ولاة بني أمية بالحميّة العربية وسماها غيرة وجعل لها معنى شاملاً حين يقول:

- يَغَارُ بِلالٌ غَيْرَةً عَرَبِيَّةً *** عَلَى العَرَبِيَّاتِ الْمُقِيْمَاتِ بالمِصْرِ[٢٩]

فلم تعد الغيرة مقصورة على المحارم وأصبحت محمدة يقوم بها حامي الذمار والحافظ للذمم. ولم يخل ديوان شاعر من ذكر لهذه المعاني سواء كان ذلك في سبيل المدح أو الفخر بنفس الشاعر وقومه أو في سبيل الذم لأعدائه والانتقاص من شهامتهم.

أما الغيرة في معناها الخاص المرتبط بالعلاقة المحددة بين الرجل والمرأة فقد صوَّرها العشاق الذين يختلسون العيون ويهتبلون الغرة والغفلة وبكوا منها كما بكى منها الذين يودون ألاَّ توصد الأبوابُ في وجه علائقهم فتحدثوا عن شدة الغيور وجعلوا الغيرة موضوعاً يدور حوله شعر العشاق الذين أحسُّوا أنها تقطع صلاتهم، وتحول دون رغباتهم وأنها فوق قدرة إحتمالهم، وأصبح الغيور في نظرهم منغصاً لمشاعر الوفاء، وانقسم العشاق لذلك إلى فئتين فئة تصور خوف المرأة من عين الغيور وحذرها من الوقوع في

قبضته وهي في خلوة مع رجل أجنبي على نحو قول بعضهم:

- وَلَسْتُ وإنْ أُوعِدْتُ فيهَا بِمُنْتَهٍ *** وإنْ أُوْقِدَتْ نَارٌ فَشَبَّ وَقُودُهَا(٣٦)

على أن الموت هو العقوبة المقدرة للعاشقين إن وجدا متلبسين بشيء يسيء إلى الشرف والكرامة أو يخدش حرمة الغيور بقول الشاعر:

- فَلا يَجِدَنَّكَ الأَعْدَاءُ عِنْدِي *** فَتَثْكُلُنِي وإيَّاكَ الثُّكُوْلُ(٣٧)

أما الفئة الثانية من الشعراء فلم تبخل علينا بنقل الشعور الذي يثيره العشاق وتثيره المرأة في نفس الغيور، ورد الفعل لديه حين تأخذه الوساوس وتتحرك في نفسه الشكوك فيجا. الألم والريبة والشك المظلم في نفسه، فيحاصر المرأة ويجعل عليها حجاباً دون الناس خوف العار كما صور عبيدالله بن قيس الرقيات بقوله:

- لَهَا بَعْلٌ غَيُوْرٌ قَا *** عِدٌ بِالبَابِ يَحْجُبُهَا(٣٨)
- يَرَانِي هَكَذا أَمْشِي *** فَيُوعِدُهَا وَيَضْرِبُهَا -

أو قول الآخر:

- أَلاَ يَحْبِسُ الشَّيْخُ الغَيُوْرُ بَنَاتَهُ *** مَخَافَةَ جَنْبِيٍّ الشَّمَائِلِ مُخْتَالِ(٣٩)

كما صوروا الألم الخفي والبغض الدفين لدى الغيور الذي لا يجد منه متنفساً يعينه على الراحة ويبعث في نفسه الإطمئنان يقول الشاعر واصفاً ذلك:

- وَظَلَّ الغَيُوْرُ آنِفاً بِبَنَانِهِ *** كَمَا عَضَّ بِرْذُونٌ عَلَى الفَأْسِ جَامِحُ(٤٠)
- كَئِيباً يَرُدُّ اللَّهْفَتَيْنِ لأُمِّهِ *** وَقَدْ مَسَّهُ مِنَّا وَمِنْهُنَّ نَاطِحُ -

وقد تدفع الغيرة صاحبها إلى تجريدٍ عصاه على المرأة وتهديدها بالقتل، فيقع هذا الحال موقع الألم في قلب المحب فيصور شعوره على نحو قول جميل بن معمر:

- أَمَضْرُوبَةٌ لَيْلَى عَلَى أَنْ أَزُوْرَهَا *** وَمُتَّخِذٌ ذَنْباً لَهَا أَنْ تَرَانِيَا(٤١)

أو قوله:

- إِذَا جِئْتُها يَوماً مِنَ الدهْرِ زَائِراً *** تَعَرَّضَ مَنْفُوضَ اليَدَيْنِ صَدُودُ(٤٢)

أمّا ذو الرمة فيجعل الغيور قتيل الهمّ والكمد عاجزاً عن معرفة ما يراود نفسه، فيموت متألماً مما يعاني في خلجاته من شدة الغيرة في حين أنه يحاول ستر ما يقاسي وطيَّة عن الناظرين يقول:

- بَكَى زَوْجُ مَيٍّ أَنْ أُنِيخَتْ قَلائِصُ *** إِلى بَيْتِ مَيٍ آخِرَ اللَّيْلِ طُلَّحُ[٤٣]
- متْ كَمَداً يا بَعْلَ مَيٍّ فَإنَّها *** قُلُوبٌ لِمَيٍ أَمَّنُ الغَيْبِ نُصَّحُ -

وقد يسمع العاشق ما يكره من المرأة التي أحب فلا يغير ذلك من شعوره نحوها شيئاً لأنه يحيل ذلك إلى غيرة الغيور ويجعله مسؤولاً عنه فيقابل ما تظهر من إساءة بالعفو كما يقول كثيِّر:

- يُكَلِّفُهَا الغَيْرَانُ شَتْمي وَمَا بِهَا *** هَوَانِي وَلكِّنْ لِلْمَلِيْكِ استَذَلَّتِ[٤٤]
- هَنِيئاً مَرِئياً غَيْرَ دَاءِ مُخَامِرٍ *** لَعَزَّةَ مِنْ أَعْرَاضِنَا ما اسْتَحَلَّتِ

وقد بلغ الشطط في الغيرة حداً بعيداً، في ذلك العصر، وأدرك معاوية رضي الله عنه شطط الناس في زمانه في الغيرة والمبالغة غير المحمودة فيها فقال كلمته المشهورة: ثلاث خصال من السؤدد وذكر منهن عدم الشطط في الغيرة، وماكان ذلك منه إلا محاولة لردع الناس عن الاستمرار في المبالغة فيها والحذر منها[٤٥].

مسكين الدارمي والغيرة:

بالرجوع إلى استقراء كتب التراجم والأدب وشواهد الشعر ومظانه، والأحداث العظيمة التي تألق فيها شعره لا تجدها تضن بذكر اسمه ونسبه[٤٦] وشاعريته وقد يتراءى للباحث المتسرع أن في هذه الكتب مادة غزيرة وأخباراً كثيرة عنه، ويخيل إليه أن شهرة الشاعر ومشاركته في أحداث عصره تحله محلاً بارزاً عند مؤرخي الأدب ومتتبعي الأحداث ويسلمه تردد ذلك في أغلب المراجع إلى الظن بأن هذه الكتب لن تضن عليه بما يريد عن حياة الشاعر بجوانبها المختلفة، ولكنها في الواقع ضنينة بخيلة كل البخل أن أراد الباحث منها ما يسعف عن جوانب حياته التي قد تكون وراء بعض الآراء الواردة في شعره فكل ما يجده لا يتجاوز نسبه واسمه وسبب تلقيبه «مسكيناً» ونتفنا تتعلق بأرومته وأبياتنا متناثرة من شعره يجدها هنا وهناك كما يجد فيها حديثاً مكروراً عن رثائه لزياد وترشيحه «يزيد» للخلافة وذكر الحكم في شعره هذه هي الموضوعات المكررة التي تناقلتها الكتب والتراجم والأخبار.

فالنقائض أشارت إليه عند استعراض بواعث المعركة الحامية التي اشتد أوارها بين فحلي تميم جرير والفرزدق، كما ذكرت مهاجاته للفرزدق[٤٦] أما ابن سلام في طبقات فحول الشعراء فقد أهمله ولم

يجعل له مكاناً مع الفحول بالرغم من ذكر مهاجاته للفرزدق في معرض حديثه عن الأخير واستعراض أبياته التي هجا الفرزدق بها ولم يطل الحديث عنه(٤٧) أما الطبري في تاريخه فيذكر حربه للخوارج مع أبي الرواغ، ورثاءه لزيادٍ ومهاجاته للفرزدق وحربه للمختار بن عبيد مع أشراف الكوفة(٤٨) بينما يشير البلاذري في أنساب الأشراف إلى مسكين الدارمي وقصة قتاله الخوارج مع جنود بني أمية، ويورد بعض ما نسب إليه من رجز لم يضمه الديوان(٤٩). كما ترجم له من المتأخرين صاحب خزانة الأدب وذكر شيئاً من شعره(٥٠) وفعل مثل ذلك عدد غير قليل من المؤلفين الذين نقلوا عن المصادر السابقة ومع كل ذلك فلولا ما جمع أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني من إيحاءات متفرقة مبسطة عن جوانب مهمة في استكناه حياة الشاعر، واستقراء المؤثرات في بناء شخصيته لما تجرأ الباحث على الخوض في تعليل ظاهرة الغيرة عنده ولصرف النظر عن هذه الدراسة لقلة ما أوردت تلك الكتب من المعلومات.

قلنا أن الدارمي يشكل ظاهرة خاصة في مجال الغيرة وذلك بخروجه على المألوف وفلسفته لموقف لم نر له مثيلاً عند شعراء عصره ولا نشك أن الشطط في الغيرة بلغ أوجه في ذلك العصر فالشعراء المشهورون المعاصرون له كانوا في مواكبة الاتجاه العام نحو تأصيل الغيرة وعدم التسامح في أمرها، وشعرهم أوضح من أن يخفى على أحد، أما من عداهم من الشعراء فقد تتبع البحث دواوينهم ومجموعات أشعارهم ومنهم على سبيل المثال:

١ ـ سراقة البارقي.
٢ ـ المزرد بن ضرار.
٣ ـ توبة بن الحميِّر.
٤ ـ عبدالله بن الزَّبير.
٥ ـ القتال الكلابي.
٦ ـ يزيد بن مفرغ الحميري.

ووجد أن شعر هؤلاء كشعر الفحول خال من ظاهرة التسامح في الغيرة التي انفرد بها مسكين الدارمي مما جعل المقارنة بين شعره وشعر غيره من معاصريه أمراً غير وارد.

فكان لا بد من الرجوع إلى شعره خاصة والنظر فيه للتعرف على ميوله الفنية وبالتالي التعرف على البواعث التي جعلته يخالف غيره في مسألة تتصل بصميم الخلق العربي الأصيل.

شعره:

إذا عدنا إلى شعره وجدنا الذي وصل إلينا منه قليلاً، لم يتجاوز خمساً وخمسين قافية، أغلبها قطع كما يوجد فيما نسب إليه من شعر البيت والبيتان والثلاثة جاءت في ست وأربعين صفحة من الحجم المتوسط، جمعت من كتب اللغة والبلدان والأمثال[٥١] ومجمل ما حفظ له من شعر كان يتصف بالحكمة التي استأثرت بحظ وافر من حجم الديوان[٥٢] كما يتضمن الأمثال الرصينة إلى جانب ابتعاده في شعره عن الطيش والسفه وميله إلى الواقعية والتروي، وقد أخذ نفسه بأسباب الكمال كما في قوله:

- أَعُفُّ لَدَى عُسْرِي وَأُبْدِي تَجَمُّلاً ** وَلا خَيْرَ فِيْمَنْ لاَ يَعِفُّ لَدَى العُسْرِ[٥٣]
- وإنِّي لأَسْتَحْيِي إِذَا كُنْتُ مُعْسِراً ** صَدِيقِي وَإِخْوانِي بِأَنْ يَعْلَمُوا فَقْرِي

أو قوله:

- إِذَا لَمْ تَجِدْ بُداً مِنْ الأَمْرِ فَأْتِهِ ** رَحِيْبَ الذِّرَاعِ لاَ تَضِيْقَنْ بِهِ صَدْرَا[٥٤]
- وَلاَ تَأْمَنِ الخِلاَّنَ إِلاَّ أَقَلَّهُمْ ** عَلَيْكَ إِذَا كَانَتْ صَدَاقَتُهُم مَكْرَا

ومما يدل على ما يتمتع به الشاعر من وعي وصدق مع نفسه ومعرفة لأحوال الناس قوله:

- اتَّقِ الأَحْمَقَ أَنْ تَصْحَبَهُ ** إِنَّمَا الأَحْمَقُ كَالثَّوْبِ الخَلِقْ[٥٥]
- كُلَّمَا رَقَّعْتَ مِنْهُ جَانِباً ** حَرَّكَتْهُ الرِيْحُ وَهْناً فَانْخَرَقْ،، -

وقوله أيضاً:

- لَيْسَتْ الأَحْلاَمُ فِيْ حَالَ الرِضَا ** إِنَّمَا الأَحْلاَمُ فِيْ حَالِ الغَضَبْ[٥٦]

وقوله: [٥٧] مكرر،

- وإنِّي امرُؤٌ مِنِّي الحَيَاءُ الذي تَرَى ** أَعِيْشُ بِأَخْلاَقٍ قَلِيْلٍ خِدَاعُها
- أُوَاخِي رِجَالاً لَسْتُ أُطْلِعُ بَعْضَهُمْ ** عَلَى سِرِّ بَعْضٍ غَيْرَ أَنِّي جِمَاعُها
- يَظَلُّونَ شَتى في البِلاَدِ وسِرُّهُم ** إلى صَخْرَةٍ أَعْيَى الرِجَالَ انْصِداعُها
- لِكُلِّ امْرِيءٍ شِعْبٌ مِنْ القَلْبِ فَارِغٌ ** وَمَوْضِعُ نَجْوَى لا يُرَامُ اطِّلاَعُها

وقد لا يكون الدارمي وحده متفرداً بكثرة طرح أبيات الحكمة إلا أنَّ حكمته وتأمله قادته إلى النظر

في ظاهرة الغيرة ووصل إلى قناعة بعدم جدوى الشطط فيها فرسم بذلك منهجاً جديداً في فن الشعر لمسه بلطف أبو الفرج الأصفهاني دون أن يطيل الوقوف عنده فقال في كتابه الأغاني بسند طويل يرفعه إلى أبي عبيدة جاء فيه قوله: أخبرني أحمد بن عبيدالله بن عمار قال: حدثني محمود بن داؤد، عن أبي عكرمة عامر بن عمران، عن مسعود بن بشر عن أبي عبيدة أنه سمعه يقول: أشعر ما قيل في الغيرة قول مسكين الدارمي:

- أَلاَ أَيُّـهـا الـغَـائِـرُ الـمُـسْـتَشِـيْـ *** ـطُ فِـيْـمَ تَـغَـارُ إذَا لَـمْ تُـغَـرْ[58]

والحقيقة أنها لم تكن هذه القطعة فقط التي حملت هذا المعنى الذي أشار إليه أبو الفرج بل إنَّ في شعره مجموعةً صالحةً تناولتْ الغرض نفسه الذي أعجب أبا عبيدة وهو غرض لم يوجد إلا عنده خاصة فكان علينا أن نقفَ عند هذه الإشارة ونتفحص شعره لعل البحث يقود إلى سبب مقنع دفعه إلى التفرد عن معاصريه مصمماً على إظهار بعض المعاني التي قد تواجه بعدم الاستجابة من الناس.

لقد طرق الشاعر فنون الشعر في عصره إلا الغزل إذ خلا ديوانه منه كما خلا من وصف المرأة والحديث عنها أو إليها ونزّه نفسه عن التقرب إلى كل ما يبعث الشك والريبة وابتعد عن مجالسة النساء ومحادثتهن التي قد تجرّ إلى ما لا يليق بشيمته فصور ذلك الموقف بقوله:

لا آخُـذُ الصِّـبْـيَـانَ أَلْـثُـمُـهُـمْ *** والأَمْـرُ قَـدْ يُـغْـرِي بِـهِ الأَمْـرُ[59]

أو قوله:

ولا أُرِي صَـاحِـبِـي هِـجْرَانَ زَوْجَتِـهِ *** لاَ أُحَـدِّثُـهَا السَّوْآتِ إنْ خَـرَجَا[60]

وقوله أيضاً:

وإني سَـأَلْـقَى الله لَـمْ أَرْمِ حُـرَّةً *** وَلَـمْ تَـتَـمَـنَّ يَـوْمَ سِرٍّ فَـخِـنْـتُـها[61]

أما ما سوى ذلك فلم يذكر عن المرأة وعلاقته بها شيئاً، لكن الحديث عنها جاء عندما تحدث عن الغيرة وعن موقفه منها فكان منه ما ألمح إليه البحثُ فيما مضى. حيث أصبح سمةً بارزةً في شعره ولعل الأبيات التالية تدلل على ما لديه من رأي، يقول:

مَـا أَحْسَنَ الـغَـيْـرَةَ فِـي حِـيْـنِـهَـا *** وَأَقْـبَـحَ الـغَـيْـرَةَ فِي كُـلِّ حِـيْـنْ[62]
مَـنْ لَـمْ يَـزَلْ مُـتَّـهِـمـاً عِـرْسَـهُ *** مُـنَـاصِـباً فِـيْـهَـا لِـوَهْـمِ الظُّـنُـوْنْ[63]

يَوشِكُ أَنْ يُغْرِيَهَا بالذي ** يَخَافُ أَوْ يَنْصِبَهَا للعُيُوْن
حَسْبُكَ مِنْ تَحْصِيْنِهَا ضَمُّهَا ** مِنْكَ إلى خُلْقٍ كَرِيمٍ وَدِيْنْ
لا تَظْهَرَنْ مِنْكَ عَلَى عَوْرَةٍ ** فَيَتْبَعُ المَقْرُونُ حَبْلَ القَرِيْنْ

تعد هذه الأبيات تمهيداً وعرضاً واقعياً لما سوف يعرض الشاعر من رأي صريح في الغيرة، فهو في البداية لا ينكر أن يكون الرجل غيوراً ولكن في الموضع المناسب للغيرة بحيث لا يسرف في الشك ولا يستبد به الوسواس، مخافة أن يكون للتطرف والمبالغة آثار عكسية على سلوك المرأة لكثرة سماعها كلمات التحذير والتهديد والتهجم موحية إليها بعدم الثقة في سلوكها مما تعده خدشاً لكرامتها وانتقاصاً لشخصيتها.

وقد يبعث تحذيره إيّاها زعزعة الثقة في نفسها فتستهوي الميل إلى ما نهيت عنه ويكون الرجل بذلك قد أغراها بما لم يكن من طباعها، أما إذاكانت ثقتها بنفسها أقوى من شكه النابع من الغيرة فقد يكون موقف الغيور دافعاً للناس الذين يتحدثون عنها ويجعلون الشك من الزوج والغيرة المفرطة نحو زوجته سبيلاً إلى الحديث عنها والتطلع إليها ومراقبة حركاتها وسكناتها فتصبح مجالاً للكلام وحبك القصص، إذن فالأمثل في رأي الشاعر هو الابتعاد عن الريبة وترك الإفراط في الغيرة وأن يبدأ الرجل الغيور بالغيرة على نفسه هو، فلا يلوّث سلوكه وتصرفاته بما يعرّيه أمام زوجه ويكشف لها عن سوء وضعف في ميوله، فتتأثر بحكم الصلة بما حولها وتنتقل العدوى إليها وعليه أن يبتعد عن الريبة ويهجر مواطن الشك فيصبح مستقر النفس راضي البال، ولا أخطر ـ في رأي الدارمي ـ على سلوك الزوجة من سلوك الزوج إذا كان يغار عليها ويتتبع هناتها ثم لا يمتنع هو عن منكر ولا يقلع عن سلوك قبيح يفضي إلى الإنحراف. إنَّ ذلك في رأيه جدير بسوق الزوجة إلى مواقع الريبة اقتداء بالقرين. وهذه القطعة التي مرت قد تكون من أوائل شعره في موضوع الغيرة إذ نجد فيها التمهيد المنطقي للفكرة التي يريد الوصول إليها، فهو لم يرفع العصا من أول وهلة في وجه الغيور كما لم يذم الغيرة في حد ذاتها وأثنى عليها في وقتها وبدأ وكأنّه يؤطي لأحكام ستكون أكثر صراحة على نحو قوله:

أَلا أَيُّهَا الغَائِرُ المُسْتَشِيْـ ** ـطُ عَلامَ تَغَارُ إذَا لَمْ تُغَرْ(٦٤)
فَمَا خَيْرُ عِرْسٍ إِذَا خِفْتَهَا ** وَمَا خَيْرُ بَيْتٍ إذَا لَمْ يُزَرْ؟
تَغَارُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَنْظُرُوا ** وَهَلْ يَفْتِنُ الصَّالِحَاتِ النَّظَرْ؟
فَإنِّي سَأُخْلِي لَهَا بَيْتَهَا ** فَتَحْفَظُ في نَفْسِهَا أَوْ تَذَرْ

إِنْ اللهُ لَمْ يُعْطِهِ وُدَّهَا *** فَلَنْ يُعْطِي الوُدَّ سَوْطٌ مُمِرْ
يَكَادُ يُقَطِّعُ أَضْلاَعَهُ *** إِذَا مَا رَأَى زَائِراً أو نَفَرْ
فَمَنْ ذَا يُرَاعِي لَهُ عِرْسَهُ *** إِذَا ضَرَّهُ وَالمَطِيَّ السَّفَرْ

هذه النص يعد تصعيداً للفكرة التي وَطَّأ لها في الأبيات السابقة من خلال ما تأكد له من واقع الحياة التي يعيشها ويشاهد تجاربها فنبا عن مثاليات الشعراء وتصوراتهم، ونحا منحى التأمل وبدأ يرسم الحياة كما هي أو أقرب ما تكون إلى طبيعة الأشياء التي يعيشها الناس ويشاهدونها تمر أمام أنظارهم فضرب المثل عن الواقع مصوراً أن غيرة الغيور وإن أبعدت عن المرأة كل سوء في حضرته وإقامته معها، فلن تحميها عند غيبته عنها، وقد تكون أقل غيبة للرجل عن أهله يوماً أو بعض اليوم حين يكون في سائمته أو في صيده أو في ورده وصدوره إن البيت سيخلو لها لا محالة وإذا لم تجد من نفسها حارساً مانعاً فإنّ إقامة الزوج ورصده لحركاتها لن يدوما ولن يستمرا في كل حال. إنّ الأمر في رأي الشاعر أهون من كل ما تجيش به نفس الغيور وأسهل مما تصور له أوهامه ووساوسه، إنّ مسكين واقعي في غيرته يريد أن يبني الاحترام والثقة في نفس الزوجين فتكون للزوجة الحرية والخيار ويجعل المحافظة على نفسها من شأنها هي ولها الحق في أن تسلك المسلك الذي يرضي ضميرها في مشهده وفي غيابه عنها، وهو لهذا السبب مصمم على أن يخلي لها بيتها ولا يحول بينها وبين نفسها، فالنفس نفسها والعرض عرضها والكرامة كرامتها فإن شاءت حفظت وإن شاءت ضيعت، لكن الشاعر لم يرد أن تكون هذه قناعة شخصية ولكنه أعلن ذلك أمام الناس وعرضه مدللاً على صحة ما يذهب إليه من الأمر فالحياة في رأيه لا تعين الغيور على تحقيق ما يريد.

-وإِنِّي سَأُخْلِي لَهَا بَيْتَهَا *** فَتَحْفَظُ فِي نَفْسِهَا أَوْ تَذَرْ-
-فَمَنْ ذَا يُرَاعِي لَهُ عِرْسَهُ *** إِذَا ضَرَّهُ وَالمَطِيَّ السَّفَرْ-

وقد توفرت لديه قناعة لم تكن متوفرة ولا ظاهرة عند غيره من معاصريه من الشعراء ولا عند المجتمع الذي عاش فيه ولم يدرك مثل هذه القناعة غير المتأخرين بقرون طويلة، فالشاعر لا يقرّ عزل المرأة وإغلاق الأبواب عليها ولا يرى في ذلك نفعاً ويرى أن تكون الغيرة مغروسة في نفس المرأة وأن تربى عليها حتى تقوى عندها المناعة الذاتية والنفس الأبية الكريمة، كما يعتقد أن خروج المرأة ليس معناه التبرج، إنما هو ضرورة الحياة بالإضافة إلى أن التزاور والاتصال بين الناس نابع من فطرتهم البشرية ولن تقطعه الغيرة:

-تَغَارُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَنْظُرُوا *** وَهَلْ يَفْتُنُ الصَّالِحَاتِ النَّظَرْ-

هذه القناعة التي ظهرت عنده في القرن الأول للهجرة لم تظهر إلا في العصر الحديث عندما هبت رياح الدعوة إلى السفور والاختلاط.

وتصدى الشعراء والكتاب للدفاع عن ذلك، وجاء الشعر ليعيد رأي مسكين بعد ألف وثلاثمائة عام في مثل هذا البيت:

-إِذَا لَـمْ يَصُنِ الأَدَبُ الـغَوَانِي *** فَمَا يُغْنِي الدِّمَقْسُ وَلاَ الحَرِيْرُ-

وإذا كنا نعد القطعة الأولى التي وردت في صدر هذا البحث ممثلة للموقف المتأمل الذي يريد الشاعر عرضه نحو هذا العرف والتقليد وفيها حبذ الغيرة في موقف وفي حال كما قبحها وقبح الأقبال عليها في حال آخر وجعل مردَّ ذلك كله ومحوره النفس الإنسانية التي جبلت على التمرد والعصيان على الإكراه والتسلط فإنه حاول أن يجعل للرجل نصيباً معقولاً في هذا المضمار ولم يحمل المرأة كل الأخطاء التي كان المجتمع في عصره يلقيها على كاهلها ويخفف وقعها عن كاهل الرجل.

وقد كانت القصيدة الثانية خطاباً مباشراً صريحاً موجهاً إلى الغائر المستشيط كما يصفه موضحاً فيها صورة الخطأ في الاجتهاد وخطل الرأي الذي يذهب إليه ذلك الغائر المستشيط وأعلمه أن غيرته لن تحمي له زوجاً ولن تريح له بالاً وكان في رأيه مستنداً إلى طبيعة الحياة وواقعها الذي يعرفه الناس، فالواقع المعاش لا يسعف الرجل الحريص على حماية المرأة وعزلها عن الرجال ووصد الأبواب دونها إن لم يكن لها من ذاتها حارس أمين لا يغيب ولا يسافر.

ولم يترك الشاعر رأيه دون برهان فذكّر الغيور بما لا يستطع تجاهله وهو أن لزوم الرجل بيته يحرس عرسه مستحيلاً، فمن له إذن بمن يقوم على مهمة الحراسة إن ضرّه والمطي السفر كما يقول، ولم يدع المخاطب دون جواب وتوجيه فأخبره بوسائل الحماية الحقيقية التي تحفظ له كرامته في غيابه كما تحفظها له في حضرته وتكون هي الملازم الحصين المنيع للمرأة، ذلك هو شعورها بكرامتها وإن خلا لها البيت.

أما القطعة الثالثة فهي إكمال للفكرة التي بدأ بها، وبالرغم من أنها تحمل المعنى الذي حملته سابقتها الموجهة للغائر المستشيط إلا أن الضمير هذه المرّة يعود على الشاعر نفسه فهو يجعل من ذاته المخاطب والمتحدث ويعبر عن قناعة فيما يمكن أن يأتي أو يدع وإذا كان الدارمي قد وطّن نفسه على مواجهة الناس بحقيقة ما يعتقد صوابه فلا يهمه أن يصرح عن فكرة أعتقد أنها مما تستجيب له طبائع الناس وتتسق مع سلوك الحياة يقول في ذلك:

- وإني امرؤٌ لا آلفُ البَيْتَ قَاعِداً ** إلى جَنْبِ عِرْسِي لاَ أُفَارِقُهَا شِبْرا[٦٥]
- وَلاَ مُقْسِمٌ لاَ تَبْرَحُ الدَّهْرَ بَيْتَهَا ** لأَجْعَلَهُ قَبْلَ المَمَاتِ لَهَا قَبْرَا
- إِذَا هِيَ لَمْ تُحْصَنْ أَمَامَ فَتَائِهَا ** فَلَيْسَ يُنَجِّيْهَا بِنَائِي لَهَا قَصْرَا
- وَلَا حَامِلٌ ظَنِّي وَلاَ قَال قَائِلٌ ** عَلَى غَيْرَةٍ حَتَّى أُحِيطَ بِهِ خُبْرَا
- وَهَبْنِي امرُءاً رَاعَيْتُ مَا دُمْتُ شَاهِداً ** فَكَيْفَ إِذَا مَا غِبْتُ عَنْ بِيْتِهَا شَهْرَا

مرت الأبيات التي لم نطلع على ما يماثلها في معناها فيما وقفنا عليه من الشعرالعربي ،والدارمي في كل مرّة يقلب القول في موضع الغيرة محافظاً على جوهر فكرته حتى أصبح أكثر واقعية وأكثر مواجهة مع الناس فنقل الحديث من أسلوب الوعظ والنصح إلى ما لا يمكن غيره وحقق القناعة الذاتية وتحدث عن جوانب القضية التي يعالج أطرافها واتجه إلى نفسه متحدثاً وهو يريد أن يترك للسامع حرية الأخذ أو الرفض بما يعتقد أنه الصواب دون أن يفرض عليه أمراً يراه من خصوصياته فجعل القناعة الخاصة التي وصل إليها حقاً مشاعاً للناس عامة فأحسن عرض رأيه وجمع بين الصدق والإقناع.

- وَهَبْنِي إمْرَءاً رَاعَيْتُ مَا دُمْتُ شَاهِداً ** فَكَيْفَ إِذَا سَارَ المَطِيُ بِنَا شَهْرَا

جنح الشاعر إلى واقعية الحياة وجعلها أقرب إلى قلوب الناس وذكرهم بأنه إذاكان المجتمع يعطي الرجل حق الحماية والردع لسلوك المرأة في كل الأحيان فإنَّ هذا الحق سيصبح ضائعاً عندما لا يجد الحامي بداً من الغيبة، وخطأ المعادلة في رأيه أن الأعراف والتقاليد الاجتماعية أعطت الرجل الحق مطلقاً في أن يحجر على المرأة ويحد من حريتها واتصالها بمن لا يأنس بهم ولا يأمن جانبهم كما أن العادات لم تجعل الرقيب على سلوك المرأة داخلياً كما يجب أن تكون وإنما جعلته خارجاً بعيداً عنها بالرغم من أنها صاحبة الشأن.

وهو لا يخالف الأعراف الاجتماعية في الغاية، ولكنه يخالفها في الوسيلة التي تحقق للمرأة الصون والعفة التي هي جوهر القضية، ورأيه أن تكون المناعة منطلقة من قناعة لدى المرأة بوجوب حفظ الأمانة وليست واقعاً تفرضه عليها عادات وتقاليد قد لا تحترم في كل الأحوال.

ولا نريد أن ننهي البحث في ظاهرة الغيرة عند الشاعر قبل أن نضيف الأبيات التالية إلى رصيد موقفه المتسامح، وقد صرح فيها بما يمكن أن يفعل لو حدث شيء لا يرضاه فقال:

إِذَا مَا خَلِيْلٌ خَانَنِي وَأْتَمَنْتُهُ ** فَذَاكَ وَدَاعِيْهِ وَذَاكَ وَدَاعُهَا
رَدَدْتُ عَلَيْهِ وُدَّهُ وَتَرَكْتُهَا ** مُطَلَّقَةً لا يُسْتَطَاعُ رِجَاعُهَا

وإنّي إمْرأٌ مِنّي الحَيَاءُ الذي تَرَى *** أَعِـشُ بِـأَخْلاَقٍ قَـلِـيْـلٌ خِـدَاعُـهَـا

وبعد هذا العرض نستطيع أن نقول: إن موقف الشاعر من الغيرة متميز ولنا أن نتساءل عمّا وراء هذا الموقف وما الباعث عليه وَلِمَ انفرد به دون سواه من الشعراء؟.

ولا بد من التماس الأسباب الكامنة وراء اقتناعه بأهمية إعلان رأيه ومواجهة المجتمع الذي يعيش فيه بهذه القدرة من الشجاعة الأدبية، ولن نطمع في تعليل هذه الظاهرة في شعر مسكين من خلال دراسة للأحوال الاجتماعية السائدة يومذاك فقد تبين أن المجتمع الذي عاش فيه كان يميل إلى المبالغة في الغيرة والتطرف فيها حتى عدّها الشعراء الذين عاصروه إحدى الخصال الحميدة التي يمدحون بها ويذكرونها كأحد أمثلة مكارم الأخلاق التي جبل عليها العربي، كما أننا لن نطمع في العثور على سبب جليّ جعل الشاعر ينحو المنحى الذي لا وجود له عند غيره، وليس أمام الباحث غير الاجتهاد في الأسباب بعد استقراء حياة الشاعر الخاصة وصلاته برجال عصره من الخلفاء والولاة والمؤثرين الأقوياء في الحياة.

والاحتمال الممكن هو الالتفات إلى الشاعر وإلى حياته العامة وحياته الخاصة فلعل فيهما ما يمكن أن يكون مبرراً معقولاً لوقوفه الموقف الرافض لعادات المجتمع وقوانينه وما اصطلح عليه من مواصفات اجتماعية.

صلة الشاعر بمعاوية:

لقد أورد صاحب الأغاني روايات عنه تعد ـ على قلتها ـ أساساً في وضع الأحكام التي سيعالجها البحث عند الحديث عن الجوانب الخفية من حياة الشاعر الخاصة وعن حياته العامة، فهي الزاد الذي يمكن أن تدرس على ضوئها البواعث في شعره. ومن روايات الأغاني قوله بعد أن أورد مهاجاته للفرزدق: أخبرني هاشم بن محمد الخزاعي قال: حدثني محمد بن عبدالله بن مالك الخزاعي قال حدثني عبدالله بن ياسر قال: أخبرني أيوب بن أبي أيوب السعدي قال قدم مسكين الدارمي على معاوية، فسأله أن يفرض له فأبى عليه، وكان لا يفرض إلا لليمن، فخرج من عنده مسكين وهو يقول:

- أَخَاكَ أَخَاكَ إنَّ مَنْ لاَ أَخَا لَهُ *** كَسَاعٍ إلى الـهَـيْـجَـا بِغَيْرِ سِلاَحِ
- وإنَّ ابْنَ عَمِّ المَرْءِ فَاعْلَمْ جَنَاحُهُ *** وَهَلْ يَنْهَضُ البَازِي بِغَيْرِ جَنَاحِ

-وَمَا طَالَبُ الحَاجَاتِ إلاَّ مُغَرَّرٌ *** وَمَا نَالَ شَيْئاً طَالِبٌ كَنَجَاحِ

قال السعدي: فلم يزل معاوية كذلك حتى عزت اليمن وكثرت وضعفت عدنان، فبلغ معاوية أنَّ رجلاً من أهل اليمن قال يوماً لهممت ألاَّ أدع بالشام أحداً من مضر بل هممت ألاَّ أحل حبوتي حتى أخرج كل نزاري بالشام، فبلغت معاويةَ، ففرض من وقته لأربعة آلاف رجل من قيس سوى «خندف» وقدم على تَفِئَةِ ذلك عطارد بن حاجب على معاوية، فقال له: ما فعل الفتى الدارمي الصبيح الوجه الفصيح اللسان يعني مسكيناً فقال صالح يا أمير المؤمنين، فقال: أعلمه أني قد فرضت له في شرف العطاء وهو في بلاده، فإن شاء أن يقيم بها أو عندنا فليفعل، فإنَّ عطاءه سيأتيه وبشره بأني قد فرضت لأربعة آلاف من قومه من خندف(٦٦). هذه أولى روايات الأغاني أما الثانية فتقول: (أخبرني محمد بن مزيد قال: حدثني حماد بن اسحاق الموصلي قال: حدثني أبي، عن الهيثم بن عدي، عن عبدالله ابن عياش قال: كان يزيد بن معاوية يؤثر مسكيناً الدارمي ويصله، ويقوم بحوائجه عند أبيه، فلما أراد معاوية البيعة ليزيد تهيب ذلك، وخاف ألا يمالئه عليه الناس لحسن البقية فيهم، وكثرة من يرشح للخلافة، وبلغه في ذلك ذَروكلام كرهه من سعيد بن العاص، ومروان بن الحكم وعبدالله ابن عامر فأمر يزيد مسكيناً أن يقول أبياتاً، وينشدها معاوية في مجلسه إذا كان حافلاً، وحضره وجوه بني أمية، فلما اتفق ذلك دخل مسكين إليه وهو جالس، وابنه يزيد عن يمينه، وبنو أمية من حواليه وأشراف الناس في مجلسه، فمثل بين يديه وأنشأ يقول:

-إنْ أُدْعَ مِسْكِيناً فَإنِّي ابْنُ مَعْشَرٍ *** مِنْ النَّاسِ أَحْمِي عَنْهُمُ وَأَذُوْدُ-
-إلَيْكَ أَمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ رَحَلْتُهَا *** تُثِيْرُ القَطَا لَيْلاً وَهُنَّ هُجُوْدُ-
-أَلاَ لَيْتَ شِعْرِي مَا يَقُولُ ابْنُ عَامِرٍ *** وَمَرْوَانُ أَمْ مَاذَا يَقُولُ سَعِيْدُ-
-بَنِي خُلَفَاءِ اللهِ مَهْلاً فإنَّمَا *** يُبَوِّؤُهَا الرَّحْمَنُ حَيْثُ يُرِيْدُ-
-إذَا المِنْبَرُ الغَرْبِيُّ خَلاَّهُ رَبُّهُ *** فَإنَّ أَمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ يَزِيْدُ-

إلى آخر القصيدة ثم ذكرت الرواية أن معاوية قال: (ننظر فيما قلت يا مسكين ونستخير الله، قال: ولم يتكلم أحد من بني أمية في ذلك إلا بالإقرار والموافقة، وذلك الذي أراده يزيد، ليعلم ما عندهم ثم وصله يزيد ووصله معاوية فأجزلا صلته)(٦٧).

أما الرواية الثالثة التي نعرف منها بعض جوانب حياة الشاعر العامة ومشاركاته في أحداث عصره فقد أوردها صاحب أنساب الأشراف في معرض حديثه عن ثورة الخوارج ضد خلافة معاوية تقول

الرواية بعد أن ذكرت انتصار والي معاوية على المستورد الخارجي : (وكان من رجز مسكين بن عامر الدارمي يومئذ :

-أَضْرِبُهُمْ وَلَو أَرَى مَسْتَوْرَدَا *** تَرَكْتُهُ فِي القَاعِ يَكْبُو مُقْصَدَا-

ثم ذكرت الرواية أن المغيرة بن شعبة والي معاوية على الكوفة أوفد مسكيناً وأبا الرواغ إلى معاوية فوصلهما وزاد في إعطائهما[٦٨].

وإذا أضفنا إلى ذلك منزلته عند والي العراق زياد بن سمية وأنه كان يبره ويرعيه الحمى في عام القحط ويصله بالطعام والكساء ثم رثاءه له عند موته وبكاءه عليه في مثل قوله[٦٩].

-رَأَيْتُ زِيَادَةَ الإِسْلَامِ وَلَّتْ *** جِهَاراً حِيْنَ وَدَّعَنَا زِيَادُ-

وجهره بذلك رغم ما يكنه أهل العراق وتميم خاصة وأسرة مسكين لزياد من بغض، وما كاد يجر عليه هذا الموقف من ملاحاة مع ابن عمه وشاعر قومه الفرزدق، كل ذلك يجعلنا على علم بموقف الشاعر من بني حرب وصلته بهم، وتبين لنا أنه صوت قوي يمثل الخليفة ويعبر عن رأيه الخاص بل هو الناطق بلسانه أمام الأمة فيما لا يستطيع الخليفة نفسه أن يواجه به الناس، وليس ذلك وحسب، بل إنَّ رواية الأصفهاني تصور مسكيناً وهو يتدخل بشعره لحسم بعض الخلافات بين بني أمية على نحو ما جهر به على الملأ في مجلس معاوية معلناً رغبة الخليفة في أن يكون ابنه هو الوارث للخلافة وبذلك قطع كل أمل كان يراود أقطاب البيت الأموي. وأعلن ذلك صراحة دونما تورية أو تلميح، فصدع بأسماء من كانوا ينافسون يزيد وساءلهم ماذا يريدون؟ ثم ماذا يقولون في خلافته ثم لا يترك لهم الإجابة بل يعلن أن الخلافة إرث سينتقل إليه وعليهم أن ينصرفوا عن رغبتهم في الخلافة والطمع فيها إلى ما أراد الله وأن عليهم أن يطيعوا ويسمعوا:

-بَنِي خُلَفَاءِ اللهِ مَهْلاً فَإِنَّمَا *** يبوِّؤها الرَّحْمٰنُ حَيْثُ يُرِيْدُ-
-إِذَا المِنْبَرُ الغَرْبِيُ خَلاَّهُ رَبُهُ *** فَإِنَّ أَمِيْرَ المُؤْمِنِيْنَ يَزِيْدُ-

فهو هنا لم يعد شاعراً فحسب وإنما هو ناطق رسمي باسم الخليفة وقد عرف بنو أمية مكانته عند معاوية فلم ينله منهم مكروه، لأنه يعبر عن رغبة الخليفة وربما كان ذلك بإيعاز منه مستغلاً شاعرية الدارمي ولم تكن وظيفته في بلاط معاوية تطوعاً ولكنه أصبح موظفاً رسمياً في البلاط ففرض معاوية له في شرف العطا عندما احتاج إلى خدماته ليقوم بنشر ما يريد ويعبر عن سياسته وقد كان قبل الحاجة إليه

يجفوه ويجفو قومه كافة وعندما احتاجه لم يكتف بضمه إلى ديوان الشام مع ثمانية آلاف من العدنانيين بل جعله في شرف العطاء. والخليفة يسوس أمة ويرعى مجتمعاً وقد رأى أن التطرف في الغيرة والشطط فيها بلغ حداً مضراً بعلائق الناس وعرّض بعض من لا يستهان بهم من الشعراء إلى مطاردة الولاة وهدر الدم والتغريب من الأرض كما وصف جميل:

- أَتَانِي عَنْ مَرْوَانَ بِالغَيْبِ أَنَّهُ *** مُقِيْدٌ دَمِي أَوْ قَاطِعٌ مِنْ لِسَانِيَا -
- فَفِي العِيْسِ مَنْجَاةٌ، وَفِيْ الأَرْضِ مَذْهَبٌ *** إِذَا نَحْنُ رَفَّعْنَا لَهُنَّ المَثَانِيَا -

وقد لقي الشعراء العذريون وغير العذريين عناء في سبيل حبهم الطاهر العنيف ولم يسلم الخليفة وأهله من ألسنة الناس وشعر(٧١) الشعراء فأظهر الخليفة تبرّمه وغضبه من الشطط في الغيرة والإفراط فيها، وبدأ يلقي في أحاديثه العامة ما يدل على إتجاهه إلى محاربة هذه الظاهرة فقد روي البلاذري في أنساب الأشراف عن المدائني وغيره أن معاوية قال: ثلاث من السؤدد: الصلع واندحاق البطن وترك الإفراط في الغيرة(٧٢) ولم يكتف بالكلام بل عمد إلى التطبيق العملي كما نقول اليوم عندما شبب عبد الرحمن بن حسان بإحدى نسائه في قصة رواها البلاذري عن المدائني أيضاً على هذا النحو (عن أبي عبد الرحمن بن المبارك قال: شبب عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري، بأخت معاوية، فغضب يزيد فقال لمعاوية: يا أمير المؤمنين اقتل عبد الرحمن بن حسان: قال ولم يا بني؟ قال: إنه شبب بعمتي قال: وما قال فيها؟ قال:

- طَالَ لَيْلِي وَبِتُّ كَالْمَحْزُونِ *** وَمَلَلْتُ الثَّوَاءَ فِي جِيْرُونِ -

قال: وما علينا يا بني من طول ليله وحزنه أبعده الله، قال إنه يقول:

- وَلِذَاكَ اغْتَرَبْتُ بِالشَّامِ حَتَّى *** ظَنَّ أَهْلِي مُرَجَّمَاتِ الظُّنُونِ -

قال وما علينا من ظن أهله؟ قال إنه يقول:

- هِيَ زَهْرَاءُ مِثْلُ لُؤْلُؤَةِ الغَوَّا *** صِ مِيْزَتْ مِنْ جَوْهَرٍ مَكْنُونِ -

قال: صدق يا بني إنها لمن جوهر مكنون، قال وإنه يقول:

- وإِذَا مَا نَسَبْتَهَا لَمْ تَجِدْهَا *** فِي سَنَاءٍ مِنْ المَكَارِمِ دُوْنِ -

قال صدق وهي بحمدالله كذلك قال إنه يقول:

- ثُمَّ خَاصَرْتُهَا إِلَى القُبَّةِ الخَضْـ *** ـرَاءَ نَمْشِي فِي مَرْمَرٍ مَسْنُونِ -

قَالَ لاَ ولاَ كُلُّ هَذَا، ثم ضحك وقال ما ما قال أيضاً؟ قال: قال:

-قُـبَّـةٍ من مَـرَاجِـلَ شَـيَّـدُوهَـا *** عـنـد حَـدِّ الشِّـتَـاء في قَـيْطُوْنِ-
-عَنْ يَسَارِي إذَا دَخَلْتُ مِنْ البَا *** بِ وأنْ كُنْتُ خَارِجاً عَنْ يَمِيْنِي-
-تَـجْـعَـلُ الـنَّـدَ والأَلُوَّةَ وَالـعَو *** دَ صِلاءً لَـهَـا عَـلَى الـكَـانُوْن-
-وَقِـبَـابٌ قَـدْ أُشْـرِجَتْ وَبِيُـوتٌ *** نَـطَّـفُوْهَـا بـالآسِيْ وَالزَّرْجُونِ-

قال يا بني لا يجب القتل في هذا، والعقوبة دون القتل تغرية فيزيد في قوله ولكنَّا نكفه بالتجاوز والصلة، فوصله وصرفه(٧٣).

إذن فالغيرة لم تعد مشكلة إجتماعية فحسب فقد أصبحت مشكلة سياسية أيضاً والخليفة أصبح يواجه واقعاً إجتماعياً يراه مجانفاً للصواب وضاراً بالأمن الذي يهمه أن تتمتع الرعية به، ويود لو أقلع الناس عنها أو قللوا من الشطط والتطرف فيها.

ووجد من لسان الدارمي ما ينهض بنقل وجهة نظره وقد عرف ذلك منه في أخطر المواقف وأكثرها حساسية على نحو ما مـر من أمر الخلافة وبدعة توريث الملك، ولعل الشاعر في موقفه الذي يعرضه البحث كان مستجيباً إلى موقف الخليفة من الغيرة عندما صدع بشعر اصطبغ بلون متميز عن غيره وظهرت فيه روح البعد عن الشطط وقد يكون تأثّر باتجاه الخليفة إن لم يكن ذلك قد جاء بتوجيه صريح مباشر منه أو ربما تجاوباً وإيحاء خفياً مع رغبته التي أظهرها للناس، فنحن الآن نعرف مسكيناً ونعرف صلته ببلاط معاوية ونعرف مكانته عند الخليفة كما نعرف شجاعته الأدبية فيما عرض من مواقف تصدى لها بالرغم من إجماع الناس على غيرها في الأغلب الأعم، ونعرف من جانب آخر موقف الخليفة من الإفراط في الغيرة ومحاولته درء شطط الناس وجموح عواطفهم فلماذا إذن لا يكون موقف الشاعر في هذا المنحى إستجابة لرغبة الخليفة وتعبيراً رسمياً عن الرفض للتمادي في عادة بلغت حد الضرر الاجتماعي فحاول الخليفة التقليل منه وحذر الناس من الإيغال فيه، ولم يستطيع معاوية التصريح برغبته لأن الغيرة في حقيقية الأمر خصلة كريمة وخلق محمود وعرف اجتماعي يعبر عن مروءة، ولن يجازف الخليفة بإصدار أمر صريح يمنع ذلك حتى لا يتعرض موقفه للنقد الاجتماعي (٧٤) مع ما عرف عنه من حذر شديد في مواجهة الناس بما لا يرضون، وَشُهِدَ له بالمجاملة حتى ضرب المثل بشعرة معاوية، والبيعة ليزيد مثلاً أخذت وقتاً ليس يسيراً ومرت سنوات عدة ومشاورات طويلة مع ولاته وخاصته وأهل بيته قبل إعلانها، وتردد عن مواجهة الناس بها بالرغم من عقده العزم عليها وعندما

وصل إلى القناعة التامة بتوريث الملك لم يجعل نفسه المصدر الأول الذي يفاجيء الناس بما يعتقد أنهم يرفضونه فاختار مسكيناً للقيام بذلك حتى يكون البادىء المقترح لرغبته التي بيّتها وأحكم الأمر لها.

إن الاحتمال الوارد هنا هو أن الخليفة كان وراء موقف مسكين وهو احتمال ممكن خاصة بعد أن علمنا الصلة القوية التي نمت بينهما. وهو أحد احتمالين يطرحهما البحث لتفسير خروج مسكين عن الإجماع ونظرته الخاصة إلى الغيرة.

أما الاحتمال الثاني فيدور حول حياة الشاعر الخاصة، ويلتمس ما قد يبعث على ذلك الموقف من منطلق ذاتي بحت وقد أسعفنا الأصفهاني بروايات منها قوله: [٧٥].

«أخبرني محمد بن خلف بن المرزبان قال: حدثنا أبو العيناء، عن الأصمعي قال: خطب مسكين الدارمي فتاة من قومه فكرهته لسواد لونه وقلة ماله، وتزوجت بعده رجلاً من قومه ذا يسار، وليس له مثل نسب مسكين، فمرّ بهما مسكين ذات يوم، وتلك المرأة جالسة مع زوجها فقال:

- أَنَا مِسْكِيْنٌ لِمَنْ يَعْرِفُنِي *** لَوْنِيَ السُّمْرَةُ أَلْوَانُ العَرَبْ -
من رَأَى ظَبْيَاً عَلَيْهِ لُؤْلُؤٌ *** وَاضِحَ الخَدَّيْنِ مَقْرُوناً بِضَبْ -
- كَسِبَتْهُ الْوَرِقُ الْبِيْضُ أَباً *** وَلَقَدْ كَانَ وَمَا يُدْعَى لأَبْ -
رُبَّ مَهْزُولٍ سَمِيْنٌ بَيْتُهُ *** وَسَمِيْنِ البَيْتِ مَهْزُولُ النَّسَبْ -
أَصْبَحَتْ طَمَاحَةً مُعْتَلَّةً *** قَرِمَتْ بَلْ هِيَ وَحْمَى لِلضَّخَبْ -
- أَصْبَحَتْ تُرْزَقُ مِنْ شَحْمِ الذُّرَا *** وَتَخَالُ اللُّؤْمَ دُرّاً يُنْتَهَبْ -
- لاَ تَلُمْهَا إِنَّهَا مِنْ نِسْوَةٍ *** صَخِبَاتٍ مِلْحُهَا فَوْقَ الرُّكَبْ[٧٦] -
- كَشَمُوسِ الخَيْلِ يَبْدُو شَغْبُهَا *** كُلَّمَا قِيْلَ لَهَا هَالِ وَهَبْ -

هذه الرواية وهذه القصيدة تصلحان مدخلاً جيداً إلى حياة الشاعر الخاصة التي ربما كانت ذات أبعاد ودلالات. في اتجاهه إلى الرصانة في الشعر، وإلى الموقف المتأمل في الحياة وعلائق الناس وروابطهم وهناك رواية أخرى أوردها الأصفهاني نرى من الملائم أن نرويها قبل أن نخص القصيدة بحديث. تقول هذه الرواية: [٧٧] (أخبرني محمد بن الحسن بن دريد قال: حدثنا عبد الرحمن بن أخي الأصمعي قال: حدثني عمي قال: كانت لمسكين الدارمي امرأة من منقر، وكانت فاركاً كثيرة الخصومة والمماظَّة له فاجتازت به يوماً وهو ينشد قوله في نادي قومه:

- إِنْ أَكُ مِسْكِيناً فَمَا قَصَرَتْ *** قِدْرِي بِيُوْتُ الحَيِّ وَالجُدُرُ -

فوقفت عليه تسمع حتى إذا بلغ:

-نَارِي ونَارُ الجَارِ وَاحِدَةٌ ** وَإلَيْهِ قَبْلِي تَنْزِلُ القِدْرُ-

فقالت له: صدقت والله، يجلس جارك فيطبخ قدره، فتصطلي بناره، ثم ينزلها فيجلس يأكل وأنت بحذائه كالكلب، فإذا شبع أطعمك أجل واللهِ إنَّ القدر لتنزلَ إليه قبلك، فأعرض عنها ومرّ في قصيدته، حتى بلغ قوله:

-مَا ضَرَّ جَاراً لِي أُجَاوِرُهُ أَلاَّ يَكُونَ لِبَيْتِهِ سِتْرُ-

فقالت له: أجل، إن كان له ستر هتكته، فوثب إليها يضربها وقومه يضحكون منهما.

لا شك أن هاتين الروايتين تعطيان مجالاً معقولاً لإدارة الحوار حول حياته الخاصة وعلاقته بالمرأة الزوجة، فالرواية الأولى تجعل مسكيناً قليل القَبول لدى النساء وتصور حظه القليل من حبهن وتصف لونه الداكن كما تذكر رغبتهن عنه إلى غيره ممن هو أقل منه مكانة اجتماعية كما تضيف الرواية عاملاً آخر باعد بينه وبين النساء وهو أنه قليل المال والنساء لا يطبيهن بعد الجمال والشباب مثلِ المال كما قال الفحل (٧٨).

إذَا شَابَ رَأْسُ المَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ ** فَلَيْسَ لَهُ مِن وُدِّهُنَّ نَصِيْبُ
يُرِدْنَ ثَرَاءَ المَالِ حَيْثُ عَلِمْنَهُ ** وَشَرْخُ الشَّبَابِ عِنْدَهُنَّ عَجِيْبُ

وصاحبنا لم يكن ذا مال ولا جمال وقد ألجأه شعوره بذلك إلى الدفاع عن لونه والاحتجاج لسمرته بأنها صفة العربي الأصيل: «لوني السمرة ألوان العرب» أما قلة المال فلم تسغ له حُجة في ذلك، ولعل انحيازَه إلى جانب الولاة ومجاراته للخليفة كان محاولة منه لكسب المال والجاه وقد باءت محاولته الأولى مع المرأة بالفشل وكان لذلك أثر في نظرته إلى الحياة بعامة وإلى حياته خاصة وإلى السلوك الإنساني كله بما فيه سلوك المرأة وطباعها.

ولكنه لم يكن عدوانياً في موقفه معها بل كان ليناً تقبل القضية بهدوء وعرض رأيه فيها على الواقع الاجتماعي والنظرة العامة ولم يجعل سبب ذلك عدم الرغبة فيه ولكن الطموح إلى فضل ليس لديه ولا يستطيع تحقيقه لنفسه فحمل ذلك على طلب المال وليس البغض له أو النفور منه.

-كَسِبَتْهُ الوَرِقُ البِيْضُ أَباً ** وَلَقَدْ كَانَ وَمَا يُدْعَى لأَبْ-

أما الرواية الثانية ففيها أثر من حادثة الرواية الأولى التي أخفقت فيها محاولته مع المرأة المخطوبة.

فقد صارت هذه المرأة زوجاً وهي مبغضة، سيئة العشرة رجلة تغشى النوادي وتلم بمجالس الحي، وتظهر المقت والبغض له، فيقودها ذلك إلى أن تجد في شعره الذي يعرضه على قومه معاني تقبل الأمرين وتفهم على المعنيين فتقلب ما أراد إلى ضده، فإذا زعم أن ناره ونار الجار واحدة وأنه المتفضل على الجار يشركه في طعامه وشرابه ويكفيه مؤنة الحياة، أصرت هذه الزوجة السليط اللسان على أن العكس هو الصحيح وأن الشاعر يعيش عالة على جاره، وأنه صادق عندما يصف أن قدرهما واحدة ولكنها قدر الجار وليست قدر الشاعر. ولم تبخل عليه بصفات لا تدل إلا على تأصل الكراهية والبغض الدفين فتصفه بصفات مقذعة ثم تجعل الرواية الشاعر يعرض عن ذلك ويمر في إنشاده كأنه لم يسمع، متجاهلاً ما تصفه به من الصفات البذيئة حتى إذا أخذ في واد آخر متحدثاً عن مروءته وخلقه مع جاره:

-أَعْمَى إِذَا مَا جَارَتِيْ بَرَزَتْ *** حَتَّى يُوَارِي جَارَتِيْ الخِدْرُ-
-مَا ضَرَّ جَاراً لِيْ أُجَاوِرُهُ *** أَلاَّ يَكُوْنَ لِبَيْتِهِ سِتْرُ-

أعادت توجيهها لشعره مرة أخرى مواصلة الحديث جاعلة زوجها هتاكاً لكل ستر فلا يقي الجار منه خلق ولا يحميه ستر.

وشخصية هذه المرأة لا يمكن تجاوزها دون وقفة متأنية يبحث فيها عن أثرها في موقف الشاعر من المرأة وعلاقته الخاصة بها والتعامل معها، ومجمل الانطباع عن المرأة التي أقترن بها الشاعر أنها امرأة جسور برزة تغشى النادي وتلقى الرجال وتشارك في نقد الشعر وهي مبغضة قالية لزوجها ومادامت هذه شخصية الزوجة التي عاش معها الشاعر في كنّ واحد فما عسى أن تصنع غيرة مثله على مثلها من النساء وقد ظهر عاجزاً عن اتقاء لسانها بله السيطرة عليها والتحكم في سلوكها، إنها أقوى منه في مواجهة الناس وأجرؤ منه بما تريد أن تقول ومثلها لا تعيش مع رجل غيور، ولا تعدل غيرته شيئاً من سلوكها.

لكن هل نقول إن موقفه من الغيرة وإنشاده الشعر الذي يدعو فيه إلى التسامح وعدم الإفراط فيها جاء نتيجة وإنعكاساً لحياته الزوجية وعلاقته الخاصة بالمرأة وهل نزعم أنه تبرير وهروب من واقع لا يستطيع تغييره لاستخذائه أمام هذه الزوجة ربما كان شيء من ذلك وارد، وربما كان موقف الخليفة من الغيرة قد شجع الشاعر على رفض الواقع الاجتماعي الذي فرض عليه باقترانه بهذه الزوجة فاجتمع عليه الأمران ونتيجة إلحاحها واجه المجتمع برأيه المخالف للعادات الإجتماعية.

كل ذلك يمكن أن يكون أمراً معقولاً لتفسير موقفه الشاذ. ولا يبعد أن تلك الظروف جميعها أحاطت به وجعلته يصل إلى ما وصل إليه من رأي لا يحبذ الغلو في الغيرة بعد أن تحقق له أنها غير قمينة بتحقيق الهدف الذي يراد منها.

وأياً ما كان الأمر فقد وجد في شعر مسكين الدارمي ظاهرة استحقت هذا البحث وكانت موضوعاً جديداً في الأدب العربي تميز على لسانه وفي شعره، ومات معه ولم يتطور بعده.

وأخيراً إن لم يهتد البحث إلى صواب التعليل فحسبه أنه طرح الموضوع للمناقشة.

●●●

الهوامش

(١) مثل فن الغزل الصريح الذي ينسب إلى عمر بن أبي ربيعة وبدايته كانت منذ الجاهلية.

(٢) مثل الغزل العذري الذي ينسب كما له إلى عدد من الشعراء وهو موجود من الجاهلية وكذلك فن النقائض الذي تميز واكتمل على لسان أكثر من شاعر في عصر بني أمية أما أصله فعرف منذ الجاهلية.

(٣) ديوان امرىء القيس، ١٧٦، وتاريخ النقائض ٤٨ وفيه بعض الاختلاف في ترتيب الأبيات وأشطرها. وهي صورة بدائية للنقائض قبل كما لها الغني.

(٤) أنظر كتاب الغزل في العصر الجاهلي للدكتور أحمد الحوفي فقد تتبع فيه نشأة الغزل في الجاهلية وذكر عدداً من شعرائه ولا سيما في الباب الذي عقده لمناقشة الآراء حول بدايته ص ١٤٨.

(٥) أنظر مادة «غ ي ر» في لسان العرب، والصحاح.

(٦) جاء في الإفصاح في فقه اللغة قوله الغيرة غار الرجل على امرأته يغار غيرة ثارت نفسه مبالغة في المحافظة عليها.

(٧) المزهر في علوم اللغة، ح١، ص ١٥٨.

(٨) العقد الفريد، ج٢، ص ١٩١، وأمالي المرتضي، ح١ ص ٢٧٣.

(٩) الأمالي لأبي علي القالي، ١٠٦ المزهر في علوم اللغة ح١ ص ١٥٨.

(١٠) الحيوان، ح٢، ص ٢٠٦.

(١١) أخبار النساء، ١٠.

(١٢) مجمع الأمثال ج٢، ص ١٣٢.

(١٣) المرأة في الشعر الجاهلي، ص ٢٩٥.

(١٤) الأغاني، ج ١٤، ص ٦٨.

(١٥) المرأة في الشعر الجاهلي، ص ٢٩٤.

(١٦) الأغاني، ج١٤، ص ٦٨.

(١٧) الأسراء، ٣١.

(١٨) الأنعام، ١٥١، ومثل هاتين الآيتين جاء قوله تعالى (وكذلك زين لكثيرين من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم. الآية. سورة الأنعام ١٣٧. وفي تفسيرها جاء قول بعض المفسرين: زينوا لهم قتل أولادهم خشية الأملاق. ووأد البنات خشية العار) انظر مختصر تفسير ابن كثير. جـ١ ص ٦٢٢، إذن قتل الولد في القرآن سببه الظاهر هو الفقر سواء بتزيين الشركاء أو بغيره.

(١٩) التكوير، ٨.
(٢٠) النحل، ٥٨.
(٢١) وقد يقال: إن الرجال هم عماد القبيلة في الجاهلية، وأن وأد الذكور من الأولاد خوف الفقر يضعف مكانتها بين القبائل لذلك كان الوأد للأنثى خاصة التي لا تحتاجها القبيلة للدفاع عنها، لولا أن المفسرين والمؤرخين ذكروا أن عادة بعض العرب ألا تئد البنت حتى تبلغ من العمر ست سنوات أو أكثر، ولو كان الفقر هو السبب الوحيد للوأد لما انتظر أبوها وأنفق عليها هذه المدة ثم قتلها عندما صارت مؤنتها أقل والتعلق بها أقوى. ولا نقول: إن الفقر ليس سبباً في الوأد فقد صرح القرآن بذلك وهناك روايات تدل على الوأد خوف الفقر، إنما نقول: إن الغيرة سبب محتمل للوأد لما أوضحنا في متن البحث من تصريح بعض من وأد بأنه يفعل ذلك خوف العار وليس خوف الفقر.
(٢٢) النوادر في اللغة، ٢١.
(٢٣) ديوان كثير، ٣٨٦.
(٢٤) ديوان عمر بن لجا التيمي، ١٠٢، ١٠٥، ١٣٢.
(٢٥) الديوان، ١٠٥.
(٢٦) الديوان، ١٣٢.
(٢٧) الديوان، ٢٧.
(٢٨) انظر ديوان زيد بن الطثرية، ٧٤، ٧٥، ٩٨.
(٢٩) ديوان ذي الرمة، ٩٧٩.
(٣٠) ديوان كثير عزة، ص ١٣٦.
(٣١) ديوان عبد بني الحسحاس، ص ٣٥.
(٣٢) ديوان ذي الرمة، ص ٨٧٢.
(٣٣) ذي الرمة، ص ٧٧٥
(٣٤) ديوان الراعي، ص ٨٣.
(٣٥) ديوان جميل بثينة، ص ٨٧.
(٣٦) ديوان كثير، ص ٢٠٠.
(٣٧) ديوان جميل بثينة، ص ٦٠.
(٣٨) ديوان بن قيس الرقيات، ص ١٢٢.
(٣٩) ديوان امرىء القيس، ص ١٦٣.
(٤٠) ديوان الراعي، ص ٤٨.
(٤١) ديوان جميل بثينة، ص ٧٤.
(٤٢) المصدر السابق، ص ١٩.
(٤٣) ديوان ذي الرمة، ج٢، ص ١٢٠٩.
(٤٤) ديوان كثير، ص ٩٥.
(٤٥) أنساب الأشراف، ج١، ص ١٨.
(٤٦) اسمه ربيعة بن عامر بن أنيف بن شريح بن عمرو بن زيد بن عبدالله بن عدس من بني دارم، ومسكين لقب غلب عليه وعرف به كأغلب الشعراء الذين غلبت ألقابهم على أسمائهم ومنهم بن عمه الفرزدق، وليس واضحاً سبب نبزه بمسكين، لكن يظهر من شعره عدم تقبله هذا اللقب إلا على مضض وقد رأى أنه لصق به ولا مجال لتجاهله فذكر بعض التعديلات وتحدث عن القبول المضض بهذا الاسم كقوله:

- وسميت مسكينا وتلك لحاجة وإني لمسكين إلى الله راغب -

وقوله:

- أنا مسكين لمن أنكرني ولمن يعرفني جد نطق -

مثله:

- ان أدع مسكيناً فإني ابن معشر من الناس أحمي عنهم وأذود -

وقوله أيضاً:

- لعمرك ما لأسماء إلا علامة منار ومن خير المنار ارتفاعها -

(٤٦) النقائض، ج٢، ص ٦٢٠.

(٤٧) طبقات فحول الشعراء، ج١، ص ٣٠٩.

(٤٨) تاريخ الرسل والملوك، ج٥، ص ١٩٧، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢٩٠، ج٦، ص ٧٠.

(٤٩) أنساب الأشراف، ج١، ص ١٧١.

(٥٠) خزانة الأدب، ج٣، ص ٦٩.

(٥١) جمع شعره وحققه وضمه في ديوان عبدالله الجبوري وخليل ابراهيم العطية وقد نشر في بغداد عام ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

(٥٢) انظر مقدمة الديوان، ص ١٧.

(٥٣) الديوان، ص ٤١.

(٥٤) الديوان، ص ٤٧.

(٥٥) الديوان، ص ٥٥.

(٥٦) الديوان، ص ٢٢.

(٥٧) الديوان، جامعا ٥٢.

(٥٨) الأغاني، ج٢، ص ١٧٠ كما ألمح جامعا الشعر إلى ذلك في مقدمة الديوان وقالا أثرت عنه بعض الأغراض التي يندر وجودها عند شعراء عصره كما هو الحال في القطعة رقم ٣٦ التي قيل فيها أحسن ما قيل في الغيرة وهي نفس القطعة التي أشار إليها صاحب الأغاني، أنظر مقدمة الديوان، ص ١٧.

(٥٩) الديوان، ص ٤٤.

(٦٠) الديوان، ص ٢٨.

(٦١) الديوان، ص ٢٧.

(٦٢) الديوان، ص ٦٧.

(٦٣) للطفيل الغنوى في هذا المعنى قوله:

إن النساء متى ينهين عن خلق فإنه واجب لا بد مفعول

الديوان، ٦١، وأخبار النساء، ١١ وطبائع النساء ١٧٢.

(٦٤) الديوان، ص ٤١.

(٦٥) الديوان، ص ٤٧.

(٦٦) الأغاني، ج٢ ص ١٧١.

(٦٧) الأغاني، ج٢٠، ص ١٧٦.

(٦٨) أنساب الأشراف، ج١ ص ١٧١.

(٦٩) الأغاني، ج٢٠، ص ١٦٨.

(٧٠) ديوان جميل، ص ٧٣، والأغاني، ج٨، ص ١٢٥.

(٧١) تروي الأغاني أن عبد الرحمن بن حسان شبب برملة بنت معاوية وقد ثار لذلك يزيد ولكن معاوية أظهر الكثير من التسامح مع الشاعر ووصله لينصرف إلى المدينة ومنع ابنه من الانتقام وقد طلب من الخليفة قتل الشاعر. ولم تطب نفس يزيد فأمر الأخطل بهجاء الأنصار فهاجم بقصيدة منها:

– ذهبت قريش بالمكارم كلها والـلـؤم تحت عمائم الأنصـار –

فثار النعمان بن بشير ولقي الخليفة عناء في تهدئة ثورة أكرم فريق على المسلمين وبلغ به الأمر مبلغه لما علم أن يزيد وراء هجاء الأنصار وأنه قد أجار الشاعر.

الأغاني، ج ١٥، ص ٨٥، ح١٦، ص ٨.

(٧٢) أنساب الأشراف، ج١ ص ١٨.

(٧٣) أنساب الأشراف، ج١ ص ١٨.

(٧٤) ذكر السيوطي في أخبار النساء أن معاوية قد تعرض لنقد الناس عندما نسب إليه قوله السابق: ثلاث من السؤدد ونسبوه إلى قلة الغيرة ص ٨٥.

(٧٥) الأغاني، ج٢٠، ١٧٤.

(٧٦) مثل يضرب لسريع الغضب سيء الخلق كفور المعاشرة، أنظر الميداني، مجمع الأمثال ج٢، ص ٢٦٩.

(٧٧) الأغاني، ج٢٠، ص١٧٨.

(٧٨) إشعار الشعراء الستة الجاهليين، ص ١٤٤.

المراجع

(١) ـ أخبار النساء، تأليف بن القيم الجوزية، تحقيق نزار رضا تاريخ ١٩٨٢م نشر دار مكتبة الحياة.

(٢) ـ أشعار الشعراء الستة الجاهليين، اختيارات من الشعر الجاهلي تأليف الأعلم الشنتمري، نشر دار الآفاق الجديدة الطبعة الثالثة، تأريخ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

(٣) ـ الإفصاح في فقه اللغة، عبد الفتاح الصعيدي، مادة غير نشر دار الفكر الطبعة الثانية، تأريخ ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

(٤) كتاب الأغاني تأليف، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، نشر دار الثقافة الطبعة الرابعة بدون تأريخ.

(٥) ـ أمالي المرتضى، تحقيق أبو الفضل إبراهيم.

(٦) أنساب الأشراف، تأليف البلاذري تحقيق إحسان عباس.

(٧) ـ تأريخ النقائض في الشعر العربي، تأليف أحمد الشايب، نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية، تأريخ ١٩٥٤م.

(٨) تاريخ الرسل والملوك، تأليف محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار المعارف. الطبعة الثانية بدون تأريخ.

(٩) كتاب الحيوان، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون مكتبة البابي الحلبي ١٣٥٦هـ.

(١٠) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون نشر مكتبة الخانجي. الطبعة الثانية بدون تاريخ
(١١) ـ ديوان أبو الأسود الدؤلي، تحقيق محمد حسن آل ياسين منشورات مكتبة النهضة بغداد، تاريخ ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
(١٢) ـ ديوان امرىء القيس، جمع حسن السندوبي، المكتبة التجارية الطبعة الخامسة بدون تاريخ.
(١٣) ـ ديوان تميم بن أبيّ بن أبي مقبل، تحقيق عزة حسن، دمشق ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م.
(١٤) ـ ديوان توبة بن الحميّر الخفاجي، تحقيق خليل ابراهيم العطية مطبعة الإرشاد بغداد، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.
(١٥) ـ ديوان جميل بثينة، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، تأريخ ١٩٥٣م.
(١٦) ـ ديوان ذي الرّمة، شرح أبي نصر ورواية ثعلب، تحقيق عبد القدوس أبو صالح مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق تأريخ ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.
(١٧) ـ ديوان زيد بن الطثرية، تحقيق ناصر سعد الرشيد، نشر دار مكة، تأريخ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
(٢٠) ـ ديوان المزرد بن ضرار، تحقيق خليل ابراهيم العطية، مطبعة أسد: بغداد تاريخ ١٩٦٢م.
(٢١) ـ ديوان سراقة البارقي، حققه وشرحه حسين نصار، لجنة التأليف والترجمة والنشر، تأريخ ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.
(٢٢) ـ ديوان القتال الكلابي: تحقيق إحساب عباس دار الثقافة بيروت ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.
(٢٣) ـ ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، نشر دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، تأريخ ١٩٦٨م.
(٢٤) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق الأستاذ عبد العزيز الميمني، نشر الدار القومية للطباعة، تأريخ ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.
(٢٥) ديوان عبيدالله بن الحر: حياته وشعره، تحقيق وجمع جورج قنازع بحث في مجلة الجامعة العبرية في القدس، تأريخ ١٩٨٢م.
(٢٦) شعر عبدالله بن الزبير، جمع وتحقيق، يحي الجبوري، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
(٢٧) ديوان عبيدالله بْن قيس الرقيات، تحقيق محمد يوسف نجم نشر دار صادر، تأريخ ١٣٧٨هـ ـ ١٩٧٤م.
(٢٨) ديوان كثير عزة، جمع وشرح إحسان عباس، نشر دار الثقافة تأريخ ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.
(٢٩) ديوان مسكين الدارمي، جمع وتحقيق عبدالله الجبوري، وأخر دار البصري، تأريخ ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.
(٣٠) ديوان يزيد بن مفرغ الحميري، تحقيق عبد القدوس أبو صالح.
(٣١) ديوان عمر بن لجا التيمي التميمي. جمع يحيي الجبوري، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، تاريخ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
(٣٢) ديوان الراعي النميري، جمع وتحقيق راينهرت فايبرت، نشر دار النشر فرانتس، بيروت، تأريخ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٠م.

(٣٣) طبائع النساء، تأليف أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق محمد ابراهيم سليم، نشر مكتبة القرآن، تأريخ ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
(٣٤) طبقات فحول الشعراء، تأليف محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، نشر مطبعة المدني، تأريخ ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
(٣٥) العقد الفريد، تأليف أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وأخرين، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثالثة، تأريخ ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
(٣٦) الغزل في العصر الجاهلي، تأليف أحمد محمد الحوفي، نشر دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، تأريخ ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م.
(٣٧) كتاب مجمع الأمثال تأليف أحمد بن محمد الميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، تأريخ ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
(٣٨) المرأة في الشعر الجاهلي، تأليف أحمد محمد الحوفي، نشر دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، تأريخ ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
(٣٩) المزهر في علوم اللغة تأليف جلال الدين السيوطي، نشر دار إحياء الكتب العربية، بدون تأريخ.
(٤٠) النقائض، نقائض جرير والفرزدي، تأليف أبي عبيدة، تحقيق بيغن، نشر دار الكتاب العربي، تأريخ ١٩٠٥م.
(٤١) النوادر في اللغة، تأليف أبي زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية تأريخ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.



التماسك الاجتماعي في التصور الإسلامي

د. عبدالرحمن محمد العيسوي

١ ـ أهمية التماسك الاجتماعي في العصر الحديث

منذ أقدم العصور والمجتمعات تحرص أشد الحرص على تحقيق الوحدة والاتحاد بين صفوف أبنائها بحيث يتمتعون بالترابط والتماسك الاجتماعي Social Solidarity والتساند الاجتماعي Social Cohesion[١]. وفي العصر الحديث ازداد اهتمام القادة والمصلحين بتحقيق التماسك الاجتماعي بين أبناء مجتمعاتهم، وذلك للوقوف صفاً واحداً في مواجهة الحركات المعادية التي تسعى للفت في عضدهم، وإثارة الفرقة والانقسام والخصام بين أبناء المجتمع وطوائفه وطبقاته المختلفة، عملاً بالمبدأ الاستعماري واللاأخلاقي القائل «فرّق تسد» فتراهم يحرضون طائفة على أخرى، أو يحرضون الأقلية ضد الأغلبية، أو النساء ضد الرجال أو الشباب ضد الشيوخ أو العمال ضد أصحاب العمل يحرضون المحكومين ضد الحاكم أو الأبيض ضد الأسود، وهكذا لأن انتشار المنازعات الداخلية يمتص طاقة المجتمع ويبدد قوته وينال من صموده وقدرته على الدفاع عن نفسه واستقلاله .

ويؤدي النيل من الوحدة والاتحاد والتماسك إلى ضعف المجتمع ، فيسهل قهره، فضلاً عن امتصاص طاقته واستنزافها وإلهاء المجتمع عن العمل الجاد في سبيل التنمية والازدهار الاجتماعي والاقتصادي. ومن خلال الانقسام تجد القوى المعادية منفذاً للتسلل إلى داخل المجتمع وتفتيت قواه، ولذلك فالتماسك الاجتماعي يعطي المجتمع قوة وصلابة ومناعة، ويساعد القادة على الانصراف نحو بناء

المجتمع ، وتطويره، وتحديث أوجه الحياة على أرضه، وهو السبيل إلى تحقيق الآمال العراض لأفراد المجتمع ، ولذلك فإن التماسك الأجتماعي جدير بكل اهتمام ورعاية ودراسة وبحث بغية التعرف على معناه ومضمونه والعوامل التي تؤدي إلى مزيد من التماسك والترابط والتساند والتحاب والتراحم، وتلك العوامل التي تنال من هذا التماسك.

وما أحرانا أن نتماسك ونتحد ونلتف حول قادتنا، ونحن أبناء أمة الإسلام، وقد دعانا الإسلام إلى الوحدة والاتحاد والتماسك والتعاون والتآخي. وحرص إسلامنا، كل الحرص، على وحدة الجماعة وتماسكها، والقضاء على أسباب الفرقة والانقسام والخصام، بنشر المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص والحق والتعاون والإخاء والتضامن والتكافل ومساعدة الغني للفقير... الخ.

٢ ـ تعريف الجماعة وأهدافها

- كيف يمكن تعريف الجماعة؟
- هل الزوج وزوجته يمثلان جماعة؟ هل المسافرون على متن طائرة معينة يعدون جماعة؟
- هل الذين يجلسون في مسرح لمشاهدة مسرحية ما يمثلون جماعة؟

أم أن الجماعة Group هي مجموعة من الناس الذين يتوحدون Indentify مع بعضهم البعض، أو يتقمصون بعضهم البعض؟ أي أنهم هؤلاء الذين يشعرون بأنهم ينتمون إلى بعضهم البعض؟ هل الجماعة هي أولئك الناس الذين يشتركون في أهداف مشتركة Common Goals ، والذين يعتمدون على بعضهم البعض؟ أم أن الجماعة تتكون عندما يتم تنظيم Organize مجموعة من الأفراد؟[٢].

هذه بعض العناصر التي استخدمها علماء النفس في تعريف الجماعة. ولكن وفقاً لتعريف مارمُن شو Marvin Shaw لا بد وأن يقوم بين أفراد الجماعة نوع من التفاعل Interaction أي التأثير المتبادل أي الأخذ والعطاء أو التأثير والتأثر ويعبر ذلك عما سماه «بدنياميه» الجماعة أي حركتها وتغييرها وتطورها Group Dynamics ، وأن حالة التفاعل هذه تقوم في جميع الجماعات.

ولذلك نراه يعرف الجماعة بأنها فردان أو أكثر ممن يتفاعلون، والذين يؤثر الواحد منهم في الآخر وفي نفس الوقت يتأثر به Influence one another وعلى ذلك فالزوجان يمثلان جماعة لأنهما يتفاعلان[٣] ، ويؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به.

أما عن أهداف الجماعات فيمكن أن تتكون الجماعات من أجل تحقيق الآتي:

أ ـ إشباع حاجة الفرد للانتماء لجماعة The need to belong to agiven group

ب ـ إمداد الفرد بالمعلومات والمعارف والحقائق والخبرات والمهارات.

جـ ـ تقديم المكافآت والجوائز والمنح للأفراد.

د ـ تحقيق أهداف معينة To accomplish goals

وفقاً لما سبق ، فإن ركاب طائرة ما لا يشكلون جماعة رغم تواجدهم المادي مع بعضهم البعض، لأنهم مجرد تجمع Collection لعدد من الأفراد أكثر من كونهم جماعة حقيقية متفاعلة متكاملة يؤثر ويتأثر بعضها بالبعض الآخر.

ومن الجدير بالملاحظة أننا نقضي معظم حياتنا في جماعات، ابتداء من جماعة الأسرة، والمدرسة، والأصدقاء، والجامعة، وجماعة زملاء العمل، أو زملاء النادي، أو جماعة الكشافة، أو الجوالة وما إلى ذلك. ولقد وجد أن سلوك الفرد يتحسن من مجرد وجود بعض الزملاء الذين يشاهدونه، وإن كان هناك بعض الأعمال الصعبة أو الدقيقة التي يؤديها الإنسان بصورة أحسن وهو بمفرده.

ولقد وجد أن العمل يصاب **بالإعاقة** إذا لم يتم تحديد المسئولية تحديداً دقيقاً؟ من أفراد الجماعة ومنها كانت ضرورة فرض النظام ووضع اللوائح التي تنظم سلوك الأفراد وتحديد مسئولية كل منهم.

وعندما تزداد إثارة الجماعة للفرد في حالة عدم وضوح المسئولية، فإنه يفقد الشعور بفرديته ويتصرف بطريقة اندفاعية كما يحدث في المظاهرات، حيث يفقد الإنسان وعيه وحكمته وتعقله. ولقد وجد أن المناقشات التي تعقدها الجماعة تقلل من وقوعها في الخطر وتقوى وجهات النظر، وأن التفاعل يؤدي إلى تدعيم الآراء وكثافتها.

ومن بين مظاهر تأثير الجماعة فينا إمدادنا بالمعلومات من خلال المناقشة، وتزويدنا بالمعايير التي تضعها الجماعة لضبط سلوكها. وتؤدي المعلومات إلى تعضيد تأييد الناس للرأي الذي تحتضنه الجماعة. وتسعى الجماعات لتحقيق الانسجام والوئام بين أعضائها Harmony ، ولتحقيق الوحدة والاتحاد والتماسك بينهم، بحيث يصبحون كياناً واحداً وجسداً واحداً ولذلك تبعد عنهم الآراء المعارضة، بحيث تحقق ما يعرف باسم التفكير الجمعي Group thinking [٤].

ولكي يؤدي هذا التفكير الجمعي إلى القرارات الذكية، فلا بُد من قيام الجماعة بجمع معلومات

وأدلة وشواهد وبيانات من جميع الجهات ومن جميع الاتجاهات المؤيدة والمعارضة، ولا بد أن تسعى لتحسين وسائلها في تقويم البدائل المتوفرة والحكم عليها حكماً موضوعياً دقيقاً خالياً من التعصب أو التحيز، أو قصور النظر. وكذلك لا بد من استفادة الجماعة من الاستبصار المشترك أو الموحد أو المترابط لدى أعضائها Combined insights أي فهم جميع أفراد الجماعة للأمور المعروضة ومن شأن هذا بيان وجهات النظر المختلفة، والنظر للموضوع المعروض من زوايا متعددة. وبطبيعة الحال لا بد وأن تأخذ الجماعات رأي الأقليات في الاعتبار، لأنه في بعض الأحيان يساعدها على صحة القرار فضلاً عن أن احترام رأي الأقلية من المبادىء الديمقراطية والإنسانية والإسلامية(٥).

٣ ـ بيئة الفرد الاجتماعية:

وفي الحياة اليومية تمثل الجماعات التي ينتمي إليها الفرد بيئته الاجتماعية Social environment فهو ينتمي لعدة جماعات كجماعة المسجد والأسرة، والفرق الرياضية، وجماعة العمل، وأبناء الجيرة ... الخ. وهذه البيئة الاجتماعية تؤثر تأثيراً كبيراً في شخصية الفرد وفي نموه وفي إتجاهاته(٦).

وتحدد الجماعة لكل عضو ٢ ـ تعريف الجماعة وأهدافها: لأدوار Roles التي تفي بما تتوقعه الجماعة منه. فهناك توقعات اجتماعية لمن يقوم بالأدوار الآتية:

١ ـ الأب.
٢ ـ الأم.
٣ ـ الطالب.
٤ ـ المعلم.
٥ ـ العامل.
٦ ـ العالم أو الباحث.
٧ ـ الموسيقار.
٨ ـ الخطيب.
٩ ـ الأديب.
١٠ ـ القائد.

وهناك بعض الأدوار التي لا شأن للفرد في اختيارها مثل دور الذكر أو الأنثى أو المراهق أو الشاب.

ويحدد دور الفرد نوع النشاط الذي تتوقعه منه الجماعة، فما تتوقعه من رجل الشرطة غير ما تتوقعه من «الأم المرضع» أو الطالب أو الطبيب. والأدوار تفيد في تحديد تفاعلاتنا اليومية مع الآخرين. وإذا تعارضت الأدوار التي يتعين على الفرد الواحد الوفاء بها، فإنها توقعه في القلق وعدم الراحة، فهب

أنك كنت تعمل ضابطاً للمرور في مدينتك، وعلى حين فجأة جاء جنود الشرطة يقدمون لك ابنك لقيامه بارتكاب مخالفة مرورية.

هنا تقع في تناقض بين دورك كأب ودورك كضابط مرور مسئول.

٤ ــ تعريف التماسك الاجتماعي:

ومن معاني التماسك الاجتماعي أنه الرباط الذي يربط أفراد الجماعة ويبقى على العلاقات القائمة بينهم. وللتماسك معاني كثيرة، فلقد استخدم ليشير لأي من المعاني الآتية:

١ ــ الروح المعنوية للجماعة Group morale

٢ ــ الاتحاد أو الوحدة Cohesion

٣ ــ التنسيق بين جهود أعضاء الجماعة Coordination

٤ ــ الشعور بالانتماء للجماعة Feeling of Belonging

٥ ــ الفهم المشترك للأدوار Role understanding

٦ ــ العمل الجماعي بروح الفريق Team Work

٧ ــ التجاذب نحو الجماعة ومقاومة التخلي عن عضوية الجماعة.

وتشير طائفة من هذه المعاني إلى السلوك الجمعي، كما يظهر هذا السلوك في الروح المعنوية، وحماس الأفراد لأداء أعمالهم، والكفاءة في ذلك. ويمكن تعريف التماسك بأنه القوي التي تجذب الأعضاء إلى الجماعة وتدفعهم إلى البقاء فيها، ومقاومة التخلي عن عضويتها[٧].

ومن الجدير بالذكر أن تماسك الجماعة يؤثر ويتأثر بالعديد من العوامل الأخرى، فالعلاقة بين التماسك وغيره من العوامل الجماعية هي علاقة تفاعل وأخذ وعطاء وتأثير متبادل Interaction فالتماسك يؤثر ويتأثر بأهداف الجماعة، وبنجاحها أو فشلها في تحقيق هذه الأهداف، كما يتأثر بما لدى الأفراد من حاجات، وبمقدار نجاح الجماعة في إشباع هذه الحاجات. كذلك يؤثر التماسك في الروح المعنوية للجماعة، وفي نوعية العلاقات التي تسود بين أعضائها. وكذلك يتأثر التماسك بنوع القيادة التي تخضع لها الجماعة، فقيادة الشورى غير القيادة الاستبدادية. ولذلك تجذب الجماعات أعضاءها عن طريق الوعد بإشباع حاجاتهم، وكلما أشبعت هذه الحاجات، فكرت الجماعة في حاجات أخرى لمساعدتهم في إشباعها، وذلك حتى لا يقل انجذاب الأفراد نحو الجماعة، وضماناً للاستمرارية، والتجديد في أهداف الجماعة ونشاطها ووجودها. وفي البحوث العلمية، لا تصلح التعاريف الفلسفية

أو العامة أو الغامضة كالقول بأن التماسك الاجتماعي هو مشاعر التوحد مع الجماعة أو هو إرادة الجماعة، وإنما التعريف المفيد هو التعريف الإجرائي Operational definition الذي يشير إلى المواقف السلوكية الفعلية التي يبدو من خلالها التماسك، تلك المواقف التي يمكن قياسها وملاحظتها بدقة، ومن ثم تعديلها والتحكم فيها والتنبؤ بها(٨).

٥ ـ المؤشرات الدالة على التماسك الاجتماعي:

لا شك أن تماسك الجماعة يعتبر أحد العوامل في تحديد قوة معايير الجماعة، ودرجة إنصياع الأعضاء لهذه المعايير.

ولكن كيف نستدل على تماسك الجماعة أو اتحادها، بعبارة أخرى ما المؤشرات التي نعتمد عليها في الحكم على تماسك الجماعة أو تفككها؟

في بعض الدراسات اتخذ الباحث عدد المرات التي يكرر فيها جماعة من الأطفال كلمة «نحن» وكلمة «أنا» في أحاديثهم على اعتبار أن كلمة نحن تعبير عن روح الجماعة كما تم حصر الكلمات والعبارات التي تعبر عن شعور أفراد الجماعة بالرضا. كذلك اتخذ عدد أصدقاء الفرد معياراً على تماسك الجماعة، وكذلك وجود معايير للجماعة، واتباع الجماعة لهذه المعايير واحترامها. ومن المعايير الهامة الدالة على تماسك الجماعة مقدار تكاتف الجماعة واتحادها وصمودها في وجه الأزمات أو ضد التهديدات التي تتعرض لها. ويقصد بالمعايير Norms تلك المستويات الخلقية التي تحدد السلوك الملائم في موقف معين(٩). فإذا طلب منك أن تصعد إلى حافلة مزدحمة جداً بالركاب وعلى الفور تشرع في الغناء بأعلى ما تملك من صوت، فأغلب الظن أنك لن تقبل القيام بمثل هذا العمل. بل إن شكل المباني وطرق تصميم أبوابها تساعد على قيام الاتصال والعلاقات بين ساكنيها. فحيث تفتح أبواب المباني وجهاً لوجه يزداد عدد الأصدقاء عما لو كانت الأبواب تفتح على الشارع الرئيسي في المدن الجامعية مثلاً. فكلما كانت ظروف الاتصال بين الناس سهلة كلما زادت العلاقات بينهم.

ويمثل انصياع الجماعة لمعاييرها أحد مؤشرات تماسكها. فقد يقاوم العمال الطرق الجديدة في الإنتاج، وقد تتخذ هذه المقاومة شكل قلة معدلات الإنتاج عمداً، أو زيادة نسبة غياب العمال، أو إضرابهم أو ترك الأعمال وهجرها. ولكن هذه المقاومة تقل إذا تم إشراك العمال في اتخاذ القرارات أي في وضع المعايير.

وفي الجماعات غير المتماسكة وجد أنه سرعان ما ينفرط عقدها إذا ما تعرضت للخطر الخارجي أو للتهديد الخارجي. فالتماسك يساعد على صمود الجماعة، والصمود بذلك أحد مؤشرات التماسك. ولقد

دلت دراسات كثيرة على أن الجماعات المنظمة، مثل جماعات كرة القدم تكون أقل عرضة للتفكك والانحلال في حالة الإحباط أو الفشل Frustration and Failure عن الجماعات غير المنظمة مثل جماعات الطلاب الجدد الذين لم يسبق لهم التعارف أو الذين لم تقم علاقات سابقة بينهم.

من المؤثرات الدالة على تماسك الجماعة مقدار شعور الأعضاء بالرضا عن الجماعة، والرغبة في البقاء في عضويتها. ولقد ابتكر أحد العلماء طريقة لقياس مقدار رضا الأفراد عن جماعتهم، وذلك بأن أعطاهم ثلاثة صور من صور الاختبارات الإسقاطية(١٠)، وطلب منهم كتابة ثلاث قصص عن هذه الصور، واستدل، من خلال هذه القصص على حالتهم الانفعالية وشعورهم نحو الجماعة(١١). كذلك طبق اختباراً اشتمل على عدد من الأسئلة منها:

- هل ترغب في البقاء في الجماعة؟
- كم مرة ترغب في حضور اجتماعاتها؟
- إذا حلت جماعتك وبعد ذلك تم إعادة تكوينها فهل ترغب في الانضمام إليها؟

كذلك من المعايير الدالة على تماسك الجماعة مقدار مساهمة الفرد في نشاطها. ومن ذلك مقدار حضوره أو غيابه. فلقد وجد أنه كلما زاد شعور العامل بالرضا عن المؤسسة التي يعمل بها، كلما قلت نسبة غيابه، كما يظهر هذا الرضا في رضا العامل عن زملائه، وعن طبيعة العمل، وعن نظام القيادة والإشراف والملاحظة(١٢).

٦ ـ العوامل المؤثرة في تماسك الجماعة:

ومن العوامل التي تؤثر في تماسك الجماعة ما يلي:

أ ـ إسهام الأعضاء في وضع أهداف الجماعة أي أن القائد لا يضعها بمفرده.

ب ـ إسهام الأعضاء في وضع الخطط والبرامج المؤدية لتحقيق الجماعة لرسالتها.

جـ ـ إسهام الأعضاء في وضع معايير الجماعة ومبادئها.

د ـ تحديد الأعضاء لنمط القيادة في الجماعة.

هـ ـ يتأثر التماسك الاجتماعي بالروح المعنوية السائدة في الجماعة

وللقيادة دور فعال في تحقيق تماسك الجماعة، وذلك لأن الجماعة لا يمكن أن تعمل بلا توجيه.

فالأعضاء لا بد وأن يعتمدوا على قائد أو قادة يوجهونهم، فالقائد هو الذي يكرس طاقاته لصيانة الجماعة وحمايتها. وكلما زادت كفاءة القائد كلما زاد تماسك الجماعة. والقائد الكفء هو الذي يبصر الأعضاء بالأهداف المشتركة لجماعته ويشرحها لهم ويحثهم على الوفاء بها.

٧ ـ قوة جاذبية الجماعة:

للجماعة جاذبية أو قوة جاذبة تجذب الأعضاء نحوها، وهنا نتساءل مع القارىء الكريم، ما الذي يؤثر في هذه الجاذبية؟ ما الذي يجعل الجماعة أكثر جذباً لأعضائها؟

الجاذبية هي محصلة تفاعل القوى التي تجذب الأعضاء نحو الجماعة ونحو البقاء في عضويتها. ولذلك فإن للتوقعات والمفهومات والتصورات والمعايير المشتركة أثراً في هذه الجاذبية.

ما هي إذن العوامل التي تؤثر في جاذبية الجماعة لأعضائها؟ بعبارة أخرى ما الذي يجعل فرداً ما ينجذب نحو جماعة بعينها؟

يرى بعض علماء النفس أن هناك مصدرين للجاذبية:

١) الجماعة نفسها، فقد تضم الجماعة أفراداً يحبهم الفرد ويحب الالتقاء بهم، وقد تجذبه الجماعة بسبب الأهداف التي تتبناها، فالجماعة التي تستهدف تحفيظ القرآن الكريم ينضم إليها كل من يقدس هذا الهدف، والجماعة التي تستهدف تشجيع الناس على الهدى والتقوى والصلاح، بأن تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، ينضم إليها كل من يؤمن بهذا الهدف الجليل وهكذا. ولكن إذا لم تنجح الجماعة في تحقيق هذا الهدف قلت جاذبيتها لأعضائها.

٢) المصدر الثاني للجاذبية: هو مساعدة الجماعة للفرد لتحقيق أهداف خارج نطاق الجماعة ذاتها، كأن يتمتع بمكانة اجتماعية في بيئته المحلية أو لنيل الشهرة أو السمعة أو يحصل على الأجور والمكاسب المادية، أو لكي يشعر بالأمن والأمان. ولذلك فليس غريباً أن تزداد المجتمعات تماسكاً عندما يتهددها خطر خارجي أو داخلي، حيث يعتمد كل منهم على الآخر في تحقيق الأمن. فلقد دلت بعض التجارب المعملية على أن الإنسان في حالة الشعور بالتهديد يميل إلى البقاء مع إخوانه بني البشر عن البقاء بمفرده، وذلك للتخفيف من وطأة الشعور بالخوف والقلق، وللقيام بالاستجابات المناسبة[١٣]. ومن ذلك ما يقرره علماء النفس من أن الطفل الوحيد والطفل الأول يشعران بقلق أكثر من غيرهما، وذلك بسبب الحرمان من الرفقاء. وأفراد الجماعة الذين يعتبرون أنفسهم أصدقاء أولاً وقبل كل شيء، يهتم كل منهم بالآخر كشخص ويتبادلون العون والمساعدة والتأييد ويسود بينهم الود. أما الجماعات التي

ينتمي إليها أعضاؤها كوسيلة لتحقيق أهدافهم (ربما كما هو الحال في بعض الأحزاب السياسية) فمن المحتمل أن تنقسم الجماعة إلى جماعات فرعية وتنشق على نفسها وأن ينتشر التنافس بين أعضائها.

وكلما كان انضمام الأفراد للجماعة تلقائياً حراً زاد تماسك الجماعة، أما الجماعات التي تتكون نتيجة الضغط الخارجي أو السلطة الخارجية، فإن تماسكها يكون أقل، من تلك الأحزاب السياسية التي تتكون من أعلى ولا تنبع تلقائياً من المجتمع.

فمن عوامل جذب الأفراد نحو الجماعة تحقيق الجماعة لمكانة عالية للفرد الذي ينضم إليها. أما إذا كان انضمامه إليها يؤدي إلى انخفاض مكانته الاجتماعية، فإنه لا يجد جذباً لهذا الانضمام. كذلك تزداد جاذبية الجماعة إذا قامت بين أعضائها علاقات تعاونية، بحيث يكون لكل عضو دور في نشاط الجماعة، وبحيث يسهم في رسم أهدافها وبرامجها وخططها، ويساهم أيضاً في متابعا نشاطها، ويعرف نتائجه. ويزداد التماسك كلما زاد تجانس الجماعة من حيث القيم والمعايير والمثل والأهداف المشتركة، وكلما زاد التفاعل بين الجماعة. ومن الجدير بالملاحظة أن الجماعات الأصغر حجماً تكون أكثر تماسكاً ربما بسبب توفر فرصة التفاعل الإيجابي بين أعضائها. فجماعة الأسرة أكثر تماسكاً من جماعة جمع طوابع البريد مثلاً.

وتتأثر جاذبية الجماعة، كذلك، بالظروف الاجتماعية الطارئة التي قد تؤدي إلى تغيير حاجات الناس، أو تولد حاجات جديدة، كوجود حالة من التهديد أو الحرب، فإذا قامت بعض الدول مثلاً بإجراء التجارب النووية في بقعة معينة من الأرض، شعر سكانها بالخطر وانضموا إلى جماعات لمقاومة التسليح النووي. وقد تشح المساكن في مجتمع ما فتتكون لذلك الجماعات التي توفر المساكن لأعضائها.

ومن الناحية النفسية قد يجد الفرد رغبة في الانضمام إلى الجماعة التي تشبهه لكي يفهم نفسه من خلالها، كما أنه يتقمص شخصيتها، ويشبع حاجاته للتقدير الاجتماعي والقبول والاحترام. ولذلك يساعد التشابه أو التجانس الفكري والعقائدي والمذهبي والقيمي والثقافي والسلوكي في انضمام الفرد إلى الجماعة، كما يؤدي إلى قوة جذبها وإلى صلابتها وتماسكها. ومن هنا كانت ضرورة توحيد المناهج والمقررات الدراسية، بل وتوحيد النظم وتطبيق الشريعة الإسلامية في كافة المجتمعات الإسلامية وبالطبع تقل جاذبية الجماعة وبالتالي يقل تماسكها إذا قلت أو اختفت هذه العوامل أو إذا اكتسبت الجماعة خصائص غير سارة أو مقبولة أو غير مشروعة أو تدخلت في أنشطة خطرة.

٨ ـ الآثار الطيبة لتماسك الجماعة:

ولتماسك الجماعة آثار طيبة ونافعة كثيرة، فالاتحاد قوة كما يقولون، ويد الله مع الجماعة، والمرء قليل بنفسه كثير بأخوانه، وكلما زاد تماسك الجماعة، كلما زاد شعور أعضائها بالمسئولية نحو الجماعة، وكلما زاد اهتمامهم بالمشاركة في نشاطها وفي اجتماعاتها، كلما اتسم الأعضاء بالمثابرة والسعي الجاد لتحقيق أهدافها مهما كانت صعبة. وبالطبع الجماعة المتماسكة تجعل الأعضاء يستمرون في عضويتها. وكلما زاد تماسك الجماعة كلما نجحت في تحقيق أهدافها، والاتجاه بكل طاقاتها نحو الخير والنفع والإصلاح والعمران، وكلما أصبحت أكثر قدرة على التأثير في أعضائها وفي غيرهم. كذلك فإن تماسك الجماعة يساعد في زيادة تشابه القيم السائدة بين أعضائها وتمسكهم بمعاييرها ومثلها ومبادئها.

فالجماعة المتماسكة توفر لأعضائها الأمن والأمان والاطمئنان والسكينة والاستقرار كما سبق القول.

ويقودنا التحليل، عند هذه النقطة، إلى التساؤل عن أثر التماسك الاجتماعي في معدلات الإنتاج؟

لقد دلت دراسات تجريبية على أن الجماعة المتماسكة يزداد إنتاج أعضائها، إذا طلبت منهم الجماعة زيادة الإنتاج عن الجماعة غير المتماسكة، أما إذا طلبت منهم خفض الإنتاج، فإنه ينخفض أكثر منه لدى الجماعة غير المتماسكة، ومؤدى ذلك أن الجماعة المتماسكة أكثر تأثيراً على أعضائها في مجال الإنتاج غير الجماعة غير المتماسكة سلباً أو إيجاباً.

ونخلص من ذلك إلى القول، بأنه، تحت الظروف العادية، فإن الجماعة المتماسكة يزداد إنتاجها سواء من السلع أو من الخدمات وسواء كانت جماعة سياسية أو عسكرية أو مدنية.

التماسك الاجتماعي في التصور الإسلامي:

لقد حرص إسلامنا الحنيف على تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي. وللإسلام تصور كلي شامل ومتكامل عن كافة جوانب الحياة، يمتاز بالواقعية والتناسق. ولذلك يمتاز المجتمع الإسلامي بالمساواة، فالأرض أرض الله تعالى، وقد جعلها للناس جميعاً وليست قاصرة على فئة دون أخرى «والأرض وضعها للأنام» الرحمن [١٠] ولا تقوم الصداقة على فئة دون أبناء المجتمع وحسب بل تقوم بينهم وبين «الطبيعة» ذاتها التي سخرها الله تعالى لسعادة الإنسان ونفعه. فالعلاقة بين الإنسان وبين الطبيعة ليست علاقة خصام أو صراع [١٤] «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه» الملك (١٥). والناس وإن اختلفوا، فإنهم لا بد أن يجتمعوا ويتحدوا ويتعاونوا ويتعارفوا ثانية

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» الحجرات ١٣.

ولم يمانع الإسلام في استخدام العقاب لرد من يخرج عن الجماعة، أو ينال من سلامتها «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض» المائدة ٣٣.

فالأصل، الذي يحرص عليه الإسلام، تحقيقاً للتماسك الاجتماعي، هو التعاون والعدل والحق والإنصاف والتعارف والتناسق في حدود منهج الله تعالى وشرعه. «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا» الحجرات ٩. فالإسلام يدعو أبناءه للإصلاح بين الناس، حتى لا يعم الشقاق والانقسام ربوع المجتمع الإسلامي. وينعقد الإسلام وحدة بين الفرد والجماعة لا ينفصم عراها.

لقد كانت الفلسفات السابقة تحار في التوفيق بين الفرد والجماعة، ومازالت بعض الفلسفات المعاصرة، إما أن ترجح كفة المجتمع على حساب الفرد وسعادته وحريته، أو تذهب إلى ترجيح الفرد على حساب المجتمع.

أما الإسلام الحنيف فقد نجح في التوفيق بين الفرد والجماعة على أساس من العدل والتعاون والحق والخير والمساواة، مؤكداً فكرة الوحدة والاتحاد «إن أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون» الأنبياء ٩٢. وانطلاقاً من مبدأ الشمول والتكامل، فإن العدالة الاجتماعية التي ارتضاها الإسلام هي العدالة الاجتماعية الشاملة، وليست العدالة الاقتصادية وحدها (سيد قطب) [١٥] كما يذهب الفكر الشيوعي. «ثم إن الحياة في نظر الإسلام تراحم وتواد وتعاون وتكافل محدد الأسس مقرر النظم، بين المسلمين على وجه خاص، وبين أفراد الإنسانية على وجه عام» [١٦].

فلا ينبغي أن تطغى مطامح الفرد على مصالح الجماعة، ولذلك يعالج الإسلام الحنيف الأثرة والشح. ولا ينبغي أن تطغى الجماعة على الفرد. وفي نفس الوقت لا يمكن حرمان الجماعة من جهود أفرادها وعطائهم وطاقتهم وإنتاجهم وفكرهم، ولذلك وضع الإسلام الحدود الكابحة لكل من الفرد والجماعة ليعيشا في تعاون وتناسق وتوازن وتكافل ورحمة وعدل.

ويسعى الإسلام لإنشاء المجتمع الفاضل، ذلك المجتمع الذي يتسم بالقوة والوحدة والاتحاد والتماسك والاستمرار والإسهام في البناء الحضاري العالمي. ويتطلب ذلك حسن صياغة الفرد

والمجتمع، بحيث يتوفر في المجتمع المبادىء الأخلاقية، ويتوفر العدل والحق والمساواة وتكافؤ الفرص والتكافل والتضامن والتماسك، ويحرر من الظلم والبطش والبغي والطغيان والأثرة والأنانية والضلال.

فلقد كرم الله بني آدم وفضله على سائر مخلوقاته، وهو الذي صنعه بيده، ونفخ فيه من روحه، وسخر له ما في السموات والأرض، وخلقه في أحسن تقويم وأسبغ عليه نعمه التي لا تحصى. ومن شأن هذا التكريم الرباني، من الناحية السيكولوجية، أن يبعث في نفس المسلم الشعور بالكرامة والعزة والرفعة والاعتزاز، لأنه من صنع الله تعالى، ولأنه أمر الملائكة أن تسجد له.

وتعبيراً عن أسمى معاني المساواة التي تقود للوحدة وتدعمها قول رسولنا الكريم «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»(١٧) رواه البخاري ومسلم.

ومما يساعد على التماسك بين الناس إشعار الإسلام لهم بوحدة أصلهم فهم جميعاً من أصل واحد «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام، إن الله كان عليكم رقيباً» النساء/١.

ومن العوامل القوية المدعمة للتماسك الاجتماعي بين أبناء الاسلام وحدة العقيدة «إن الدين عند الله الاسلام» آل عمران ١٩. وتحيط روح التعاون المجتمع الإسلامي مما يدعم تماسكه واتحاده واعتماد أفراده على بعضهم البعض، ومساعدة بعضهم البعض «وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» المائدة/٢.

وهكذا يتضح للقارىء الكريم أن الاسلام الحنيف قد أقام مجتمعه المتماسك المترابط والمتحد على أسس إنسانية وخلقية بعيدة عن القهر والقسر أو العنف وبعيدة أيضاً عن الأنانية والأثرة أو تحقيق بعض الحاجات المادية كما تذهب الدراسات المعاصرة في إطار ثقافة الغرب وحضارته.

ما أحرانا أن نتحد ونتآلف ونعود إلى حظيرة ديننا الإسلامي الحنيف لنستظل بظلها ولنحقق مكانة أمتنا تحت الشمس. ●●●

هوامش البحث

(١) عطوف محمود ياسين، دكتور، قاموس مصطلحات علم النفس، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان ١٩٨١.

(٢) Myers, D.G. Social psychology McGraw , Hill Book Co. New York, 1983.

(٣) مرجعه السابق. Myers D.G.

(٤) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت لبنان ١٣٩٤هـ.

(٥) عبد الرحمن العيسوى، دكتور، دراسات في علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

(٦) لويس كامل مليكة، دكتور، سيكولوجية الجماعات القيادة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

(٧) عبد الرحمن العيسوى، دكتور، القياس والتجريب في علم النفس والتربية، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، مصر.

(٨) Coon, D. Essentials of psychology, West Publishing Co., New York , 1982.

(٩) من أمثلة الاختبارات الإسقاطية، إختبار «بقع الحبر» وهو مكون من بقع من الحبر عديمة المعنى وغير واضحة موضوعة كل بقعة على بطاقة معينة يُطلب من المفحوص أن يفسر ما يراه فيها من عنده.

(١٠) لويس مليكة، دكتور، مرجعه السابق.

(١١) عبد الرحمن العيسوي، دكتور، علم النفس والإنتاج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.

(١٢) من هذه التجارب إتاحة الفرصة أمام مجموعة من النساء عـرفـن سوف يتعرضن لصدمات كهربائية موجعة، للاختبار بين بقاء الواحدة في غرفة الانتظار وحدها أم الجلوس مع زميلاتها.

(١٣) القرآن الكريم.

(١٤) سيد قطب، مرجعه السابق.

(١٥) سيد قطب، مرجعه السابق.

(١٦) صحيح الإمام مسلم.





قضية القالب الصياغي في الشعر الجاهلي

د. فضل العماري

منذ أن خمدت جذوة قضية الانتحال التي أثارها مرغليوث ـ طه حسين، والدارسون يتناولون شعر الجاهلية بالنقد والتحليل على ضوء المعطيات التاريخية والفنية التي وصلت إلى أيديهم، مستفيدين مما تم إجراؤه في ميادين العلوم الإنسانية والتطبيقية الأخرى آخذين في الاعتبار أن ذلك الشعر فيه الصحيح وفيه المنحول وليس من حق الباحث أن يرفض شيئاً أو يقبل شيئاً إلا إذا كانت أطروحاته قابلة للتصديق والجدل. وليس أدل على ذلك من الفتور الذي قوبل به ترديد عبدالرحمن بدوي مقولة مرغليوث طه حسين في محاولة لإثارة قضية أصبحت في عداد النسيان(١). وقد كانت المفاجأة الأولى لتلك القضية ملفتة للنظر حقاً خاصة أنها جاءت من رجلين تزامنا وتوافقا في شن حملتهما.

ومما زاد المسألة تأججا أن المعتقد هو أن صاحبها الأول مرغليوث وأن طه حسين تلميذ أمين له . والأول أجنبي عن اللغة العربية وأدب تلك اللغة، ولذلك كان خصومه يتهمونه بالقصور في فهم عبقرية هذه اللغة وأن ضحالة مستواه هي التي دفعته إلى افتراض أن يكون الشعر الجاهلي مصنوعاً بعد الاسلام وبتأثير القرآن الكريم مغالطاً كل الفرضيات المنطقية التي تستوجب أن تكون هناك أمثلة سابقة على هذا الشعر حتى تستقيم الصناعة عليه، وأنه إذا كانت مسألة الصناعة واردة فإن النظم عليها لا يتم بهذه السهولة والسرعة في فترة زمنية قصيرة حيث انه لا ينكر الشعراء الأمويين. أما طه حسين فإن أسلوبه المبدع ولغته الجذابة كانا من أقوى العوامل في إشاعة البلبلة بين القراء وارتبط هجومه على الشعر بموقفه من القرآن الكريم نفسه مما جعله يقف في موقف مارغليوث في نظر العرب المسلمين آنذاك.

كانت رياح تلك الدعوة، إذن، قادمة من الغرب. وربما ربط بعضهم بين الدوافع النفسية والدينية عند مرغيلوث وبين هجومه على شعر العرب القديم. وربما كانت دوافعه محض مصادفة لا يقصد من ورائها أي هدف غير العلم. ومع ذلك فإن هذه الحركة لم تخل من إيجابيات إذ وضعت قضية الانتحال على المحك وأصبحت المصادر الموثقة وغير الموثقة تخضعان للتساؤل والاستفهام من دون التسليم بموقف مسبق. وهكذا أطلت علينا نظرية جديدة اتخذت اتجاهات مختلفة إلا أن مسماها واحد. إنها نظرية «القالب الصياغي». ويمكن حصر هذه الإتجاهات فيما يأتي:

١ ـ **الأمية**: يرى صاحب هذا الرأي، وبتحفظ شديد، أن الشعر الجاهلي شعر نتج في عصر ما قبل الكتابة وأساسه المقطوعة وهو على هذا شبيه بالشعر في القصيدة الإنجليزية القديمة المسماة Beowulf، وأبيات هارولد هاردارادا Harold Hardrada قبل معركة جسر ستامفورد Stamford Bridge، وقصيدة لين لوم ماكدونالد Lain Lom Macdonald في معركة إنفرلوخي Inverlochy سنة ١٦٤٥. كما نجده أيضاً في الشعر السلافاكي، وعند الشاعر الويلزي غوالخماء Gwalchmai في القرن الثاني عشر[٢].

٢ ـ **الشعر وليد الغناء**: ويتخذ القائل بهذا تعدد الروايات للقصيدة الواحدة على أساس أنها دليل قاطع على أن الشاعر العربي القديم كان منشداً أي مغنياً. ولا يفرق بين الإنشاد والغناء، فالشعر كله غناء وليست القصيدة إلا نشيداً، قالها الشاعر بطريقة هنا ثم غير تلك الطريقة في مكان آخر وهكذا دواليك حتى وجدنا عدة نسخ للقصيدة الواحدة التي هي في الواقع لم تنظم لمناسبة معينة بل نظمت في مناسبات مختلفة كان الشاعر يزيد وينقص ويغير ويحرف فيها حسب متطلبات النشيد الجديد. ولابد من التأكيد على أنه لا يقصد بالنشيد الإلقاء المعروف، بل يقصد الغناء المعروف. وحيث إن الغناء يتطلب جمهوراً فإن ذلك النشيد كان قصة تجلب المتعة والسرور لمستمعيها ومن هنا فالقصيدة قصة يحكي فيها الشاعر مغامراته وبطولاته وهو يستجيب في كل ذلك للجمهور. ومن ثم، فعلينا أن نقبل القصيدة أو النشيد بكل اختلافاتها على أنها صادرة من الشاعر نفسه ولم تكن حدثت بعد ذلك[٣].

٣ ـ وليس من الواضح أن المشارك في هذه النظرية وهو مصطفى الجوزو في كتابه «نظريات الشعر عند العرب» مطلع على آراء زملائه. وعلى العموم فهو يشير إلى آراء مرغليوث ويتوصل إلى نتيجة تشكك في الشعر الجاهلي مستنداً في ذلك إلى ما يشبه إستنتاجات صاحب الرأي الثاني حول غناء هذا الشعر[٤].

٤ ـ ويبدو أن أصحاب هذا الرأي هم الأساس في ذلك إذ ناقش زوتيلر أطروحته سنة ١٩٧٢م ونشر مونرو مقالته في السنة نفسها ويبدو التشابه بينهما جد قريب فالأولى بعنوان: «**التقليد الشفوي للشعر الجاهلي**»[٥] والثانية بعنوان: «**النظم الشفوي للشعر الجاهلي**»[٦].

ومهما يكن فهما يتفقان في آرائهما مع ماذهب إليه كل الذين ذكروا سابقاً. ولكن هذين اتخذا من القالب الصياغي دليلاً قاطعاً في رأيهما على صحة تطبيقاتهما. إنهما يقصدان بالقالب الصياغي أن عبارات أو جملاً أو كلمات معينة هي التي كان الشاعر الجاهلي يستخدمها في عمله الشعري. وكل ذلك لم يكن من اختراع الشاعر نفسه بل من المعجم المتوارث لديه والذي أخذه عن سلفه ويسلمه إلى خلفه. فالشاعر لا يجهد نفسه في الصياغة الفنية إنما يلجأ بسرعة إلى تلك القوالب المعدة الجاهزة المتداولة ويجدها مصوغة في مجال تعبيره أي تتخذ موقعها المناسب حينما يحتاج إليها فلديه ما أسموه بالمخزون أو المستودع الذي لا ينضب من تلك القوالب. ولا تكون مهمة الشاعر هي البحث عن جديد وإنما مهمته هي تفريغ تلك القوالب مع إضافات مناسبة للوزن والقافية فقط. إن الشاعر ههنا ليس شاعراً مبدعاً في الحقيقة إنما هو مغن أو راوية. فقد تساوت تلك المسميات جميعاً طبقاً لهذه النظرية وأصبح لدينا تركيب جديد هو الشاعر المغني. إنه ينشد أي يغني مثلما كان هوميروس يفعل في الإلياذة ومثلما كان الشعراء عند الأمم الأمية الأخرى وبالذات في الميدان الذي عمل به باري لورد أي الشعر اليوغسلافي.

ونتيجة كل ذلك فإننا بإزاء شعر جاهلي يعود إلى الجاهلية حقاً، ولكنه ليس شعر شاعر بعينه، فنحن بإزاء أبيات مجموعة نطلق عليها أغنية ـ أو نشيداً ولكننا لسنا بإزاء قصيدة قائمة بذاتها، وإننا نملك شعراً جاهلياً مادام القالب الصياغي بارزاً فيه أما قضية الصحيح والمنحول فهذه ليست مجال نقاش لأنه إذا توفر القالب الصياغي فلا منحول ولا صحيح بل شعر جاهلي قديم. ومن أقوى الأدلة ـ حسب ما يرون ـ هو أنه كلما تقدمنا في الزمن وجدنا أن القالب الصياغي يختفي تدريجياً.

وعلى العموم فما أسموه بالقالب الصياغي وكيفية تكونه. يمكن الاكتفاء بالتطبيق على بيت امرىء القيس الذي يستشهد به أحدهم:

«قفا نبك من ذكري حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

الصياغة في الشطر الأول:

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان	امرؤ القيس
قفي ودعيني	طرفة
تعزيت عن ذكري سهية	عنترة
مـن ذكـر ليلي	امرؤ القيس
من ذكر سلمى	علقمة
ذكرى حبيب	امرؤ القيس
حبيب به ادعت	امرؤ القيس
حبيب المودع	المفضليات
في كل منزل	النابغة
في كل منزل	المفضليات

الصياغة في الشطر الثاني:

بمنعرج اللوى	المفضليات
فاللوى	المفضليات
فاللوى	زهير
بين اللوى فصريمة	معلقة امرىء القيس
بين يذبل فرقان	امرؤ القيس
بين العروض وكثعا	لبيد
بين الرجام وواسط	لبيد
بين الستار فأظلما	المفضليات
من حومل	المفضليات »[7]

هذا هو ما أسموه بالقالب الصياغي مفترضين أن الشعر الجاهلي سار على هذا المنوال في نظمه ـ أو إنشاده أو غنائه كما يزعمون. ومع أنه لم يثبت أن الشاعر الجاهلي كان مغنياً بل كان منشداً في الفترة الأخيرة من عمر ذلك الشعر وهي التي حددها الجاحظ بما لا يتجاوز المئة والخمسين عاماً، فإنهم يتعسفون في إطلاق هذه التسميات ليعمموا استنتاجاتهم على كل الشعراء. فالمهلهل من الهلهلة وهي الغناء، والأعشى صناجة العرب تعني الغناء أيضاً، وبيت حسان:

تغن بالشعر إما كنت قائله ... إن الغناء لهذا الشعر مضمار

دليل على غناء الشعر وما الحداء إلا غناء بهذا الشعر على حد قول عبد المنعم الزبيدي[٨].
ويمكن أن نقول برغم مغالطاتهم حول غنائية الشعر الجاهلي والربط بينه وبين الشاعر المتجول عند الشعوب الأخرى، إن طبيعة الشعر العربي باللغة الفصحى لا تسمح بأن يكون الشاعر مغنياً كما هو حال شعراء اللغات الأخرى غير المعربة لأن الشاعر العربي لا بد أن يلتزم بالحركات الإعرابية في النظم والأداء وليس شعره شعراً عامياً خالياً من تلك الإلتزامات لذا يستحيل على الشاعر أن يرفع عقيرته فيغني بأبيات من شعره على أنها ابنة وقتها وبالذات في البحور التي لوحظ غلبتها على الشعر الجاهلي كالطويل والبسيط والكامل والوافر، كما كان يفعل الشاعر المتجول المصاحب لآلته عند الشعوب التي مر ذكرها. إن الشاعر العربي لا بد أن يتأمل ويفكر ويحصر فكره ويدقق في تراكيبه ولم يكن إحتفال العرب بالشاعر اعتباطاً. إنه لا يملتك هذا الفن إلا شخص موهوب صاحب عبقرية وإحساس يفوق الآخرين. ومن الغريب أن زويتلر الذي يرى أن الشعراء صناع الكلمة وأن اللغة العربية الفصحى لا تمتلكها إلا طبقة الشعراء والكهان ينسى أن هذه اللغة تستعصي على الغناء والهذ وأنها تحتاج إلى جهد كبير في صياغتها وتأليفها. إن اللغة العربية الفصحى هي التي تصنع الشعر العربي في جانب متميز عن كل اللغات العالمية. وكيف يغني شاعر أي شاعر بأية قصيدة جاهلية؟[٩] إنه إن لم ينشدها محافظاً على نحوها وصرفها وإلا انقلب الشعر إلى كلام عامي مبتذل. هل نعود فنقول بنظرية فولرز التي تقول شبيهاً بنظرية مرغليوث: إن الحركات كانت من ابتداع المسلمين[١٠]. أو كما قال الجوزو: «إن الشعر الجاهلي لم يكن على صورته التي نعرفها اليوم، بل الأقرب إلى المنطق أن يكون قريباً من السجع الحسن الإيقاع والرجز الذي هو غناء بدائي»[١١]. تبقى القضية على هذا فرضيات واحتمالات تعتمد على المجازفة ولا تستند إلى توثيق، إنها رمي بالأقوال على علاتها من دون تبرير وتحقيق.

وإذا وضح لنا أن الشعر باللغة الفصحى لم يكن يغني به شاعره في فترة نظمه فإنه من ناحية أخرى، يبدو أنه قد بولغ كثيراً في قضية القالب الصياغي المتفرع عن الاعتقاد بغنائية الشعر العربي. إن بورا الذي أقام دراسته على الشعر الشعبي وكانت بين أيديه ترجمات للشعر العربي باللغة الفصحى لم يجد ما يقنعه بضم ذلك الشعر إلى دراسته، ولم يجد ما يسد حاجته إلا في الملاحم العربية المتأخرة مثل قصة أبي زيد الهلالي[١٢]. ولكن أصحاب هذه النظرية ضربوا عرض الحائط بكل الآراء التي اتخذت موقف الحذر في القول بكلمة فصل في هذه القضية، واقتنعوا أن رأيهم علمي. وما دمنا متفقين على أن الشعر العربي باللغة الفصحى يصعب التغني به في أثناء النظم لواقع اللغة نفسها، ولأنه لم يثبت لدينا أن الشاعر كان مغنياً بل كان منشداً كما هو الحال في عصرنا الحاضر، فلننظر إلى مدى مصداقية فعالية

القالب الصياغي. وسوف نقتصر على مجموعتين تشملان:

أ ـ وصف الناقة. ب ـ وصف الثور الوحشي.

إن السبب الرئيسي من وراء اختيار هذين الموضوعين هو أن الشاعر إن كان حقاً يستخرج قوالبه من مستودعه أو ذخيرته أو مخزونه الشعري الموروث فلا بد أنه سيخضع لا شعورياً لذلك وسيكون هناك تشابه إن لم يكن كاملاً فهو تشابه نسبي حيث إن هذه الموضوعات محددة للغاية وتقيد الشاعر تقييداً كبيراً وذلك لأن قوالبها الصياغية معروفة ومحصورة في صفات معينة وهي ما تعرف في مثل هذه الحالة بصفات الماهية (Kennings) .

واستزادة في إيضاح هذا الرأي فسيكون عرض هذه الأوجه كل وجه على حدة من واقع خمس مقطوعات لشعراء مختلفين، فإن اتفقت تراكيبهم فهذا إثبات لوجهات نظر القائلين بالصياغية أما إذا اختلفت فهذه حجة دامغة على فشل هذه النظرية. وما تطبيقاتهم التي تمت الإشارة إليها سابقاً إلا اصطيادات من هنا وهناك وليس لها رصيد من الواقع إذ إن ما أسموه بالقالب الصياغي هو شيء طبيعي في شعر اعتمد على الرواية الشفوية ونظم بلغة مشتركة ظلت قروناً عديدة محصورة في قبائل معينة وفي محيط معين فتولدت تراكيب شائعة تتكرر بين الفنية والفينة ولكن لم تكن رواسم ثوابت لا بد من حضورها في كل عملية نظم وسيبين التطابق الذي نحن بصدده تحرر الشاعر من السير على خطى غيره وامتلاكه لشخصية مميزة وأسلوب مميز أيضاً. إن وجود عبارة مثل «عفت الديار» أو «وقد اغتدى» أو كلمات مثل «كلح عوابس» ليست قوالب يلتزم كل شاعر بأدائها بل تعبيرات شائعة قد يستعملها الشاعر وقد لا يستعملها وقد يأتي بها أو يحور فيها أو يضيف إليها تبعاً لعملية نظمه. أما تصيدها من هنا وهناك وتعميمها لتكون قالباً صياغياً فهذا غير مسلم به قطعاً، لأن المفروض في القالب الصياغي أن يكون جزءاً من لغة كل شاعر وهذا ما لا نلاحظه في قصائد الشعر الجاهلي. إنك حين تقرأ شعر لبيد تجد كل قصيدة متميزة عن الأخرى في الشكل والمضمون. وإنك حين تقرأ قصيدة سويد بن أبي كاهل العينية تدرك من أول وهلة أن هذه القصيدة ذات نظم بديع فهي يتيمة فعلاً كما أسماها القدماء. ومن الصعب القول بأن معلقة تشبه معلقة أخرى شبهاً تاماً، أو تعد صورة منها. والواقع أن كل قصيدة في ذاتها سمط من السموط الذي لم يصلنا من أمثالها إلا القليل.

وعلى العموم في وصف الناقة يقول كعب بن زهير:

غبراء خاضعة الصوى جاوزتها ... ليلا بكاتمة السرى مذعان
حرف تمد زمامها بعذافر ... كالجذع شذب ليفه الريان
غضبى لمنسمها صياح بالحصى ... وقد القدوم بغضرة الأفنان
تستشرف الأشباح وهي مشيحة ... ببصيرة وحشية الإنسان
خوصاء صافية تجود بمائها ... وسط النهار كنطفة الحران
تنني الظهيرة والغبار بحاجب ... كالكهف صينت دونه بصيان
زهراء مقلتها تردد فوقها ... عند المعرس مدلج القردان
أعيت مذارعها عليه كأنما ... تنمي أكارعه على صفوان
فتعجرفت وتعرضت لقلائص ... خوص العيون خواضع الأذقان(١٣)

ويقول الشماخ:

وقد تلاقى بي الحاجات دوسرة ... في خلفها عن بنات الفحل تفضيل
غلباء ركباء علكوم مذكرة ... لدفها صفصف قدامها ميل
ما إن يزل لها شأو يقومها ... مجرب مثل طوط العرق مجدول
ثم لها ناهض في صدرها تلع ... وحارك في قناة الصلب معدول
كأنما فات لحييها ومذبحها ... مشرجع من علاة القين ممطول
ترمي الغيوب بمرآتين من ذهب ... صلتين ضاحيهما بالشمس مصقول
وحرتين هجان ليس بينهما ... إذا هما أشتأتا للسمع تميل
في جانبي درة زهراء جاء بها ... محملج من رجال الهند مجدول
على رجامين من خطاف ماتحه ... يهدي صدورهما أرق مراقيل
وجلدها من أطوم ما يويسه ... طلح كضاحية الصيداء مهزول
تذب ضيفاً من الشعراء منزله ... منها لبان وأقراب زهاليل
أو طي ماتحة في جرمها حشف ... ومنثنى من شوي الجلد مملول
تهوي بها مكربات في مرافقها ... فتل صياب مياسير معاجيل
يدا مهاة ورجلا خاضب سنق ... كأنه من جباه الشري مخلول(١٤)

وقال الحطيئة:

وأد ماء حرجوج تعاللت موهنا ... بسوطي فارمدت نجاء الخفيدد

إذا بـركت أوفت على ثـفـنـاتها ... على قصب مـثـل اليراع المقصـد
كـأن هوى الجريح بين فـروجـهـا ... تجاوب أظـار على ربـع ردى
وإن حط عنها الرحل قارب خطوها ... أمين الـقوى كـالـدملج المتعضـد
ترامي يداها بالحصى خلف رجلها ... وتـرمـي بـه الرجلان دابـرة الـيـد
تلاعب أثـنـاء الـزمـام وتـتـقي ... مخافـة مـلـوى من الـقـد محصـد
تـرى بين لحييها إذا ما تزغمت ... لغاماً كبيت العنكبوت الممدد
وتشرب بـالقعب الصغير وإن تقد ... بمشفرها يوما إلى الرحل تنقد
تـراقب عـيناها إذا تلع الضحي ... ذبـابـاً كصوت الشارب المتـغـرد
وكـادت على الأطواء أطواء ضارج ... تساقطني والرحل من صوت هدهد
وإن آنست وقعاً من السوط عارضت ... بي الجور حتى تستقيم ضحى الغد[١٥]

وقال أوس بن حجر:

وعـنـس أمون قـد تعللت متنها ... على صفة أو لم يصف لي واصف
كميت عصاها النقر صادقة السرى ... إذا قـيـل لـلـحيران أين تخالف
علاة كنـاز اللحم ما بين خفها ... وبين مـقـيل الرحل هول نـفـائف
علاة من الـنـوق المراسـيـل وهمة ... نجاة عـلـتـهـا كبرة فـهـي شـارف
جمالـيـة لـلـرحـل فيهـا مـقـدم ... أمون ومـلـقي لـلـزمـيـل ورادف
يشيـعـهـا في كـل هضب ورمـلـة ... قـوائم عوج مجمـرات مـقـاذف
تـوائم آلاف تـوال لـواحق ... سـواه لـواه مـربـذات خـوانـف
يـزل قـتـود الـرحـل عن دأيـاتها ... كما زل عن رأس الشجيج المحارف
إذا ما ركـاب الـقـوم زيـل بينها ... سرى الليل منها مستكين وصارف
على رأسـهـا بـعـد الهبـاب وسـامحت ... كـمـحـلـوج قـطـن تـرتميـه النـوادف
وأنحت كما أنحى المحالـة مـاتـح ... على البئر أضحى حوضه وهو ناشف
يخالـط منهـا لـينهـا عـجـرفـيـة ... إذا لم يكن في المقرفات عجارف
كـأن وني خانت به من نظامها ... مـعـاقـد فـارفضت بهن الـطـوائف
كـأن كـحـيلاً مـعـقـداً أو عـنـيـة ... على رجع ذفراها من الليت واكف
يـنـفـر طير الماء منها صريـفـهـا ... صريف محال أقـلـقته الخطائف[١٦]

وقال بشر بن أبي حازم الأسدي:

فسل طلابها وتعز عنها بناجية تخيّل بالرداف
بجوجو يئط النسع فيها أطيط السمهرية في الثقاف
كأن مواضع الشفنات منها إذا بركت وهن على تجافي
معرس أربع متقابلات يبادرن القطا سمل النطاف
فأبقى الأين والتهجير منها شجوباً مثل أعمدة الخلاف
تخر نعالها ولها نفي من المعزاء مثل حصى الخذاف
كأن السوط يقبض بطن طاو بأجلاد اللبيّن من جفاف
شججت بها إذ الآرام قالت رءوس اللامعات من الفيافي(١٧)

فهذه القصائد في أوزان مختلفة هي: الكامل، البسيط، الطويل، الوافر، ومن العجيب أن كلمات أبيات هذه المجموعة لا تشبه الواحدة الأخرى أبداً، كل مقطوعة لها لغتها الخاصة بها بل وخيالها الخاص. فالناقة هي الناقة إلا أن التعبير عن هيئتها عند كل واحد منهم مختلف كل الإختلاف عن غيره. ويصعب العثور على كلمة واحدة شبيهة بأختها من بين القصائد الخمس التي بين أيدينا. والواقع أن كل شاعر يتناول جزئية من جزئيات الناقة فيأتي به جديداً لم نعهده عند غيره. ومع ذلك، فمن اليسير الوقوع على عشرات الألفاظ في الشعر الجاهلي مثل «كميت». «كذب البشير»، ومجموعة تعبيرات مثل «يزل قتود الرحل»، «كأن بحاذيها إذا ما» ولكن هذا لا يدعونا إلى القول باستعمالها في الموقع نفسه إلا إذا تطلب التعبير ذلك.

أما وصف الثور الوحشي فإن أبا ذؤيب يقول:

والدهر لا يبقى على حدثانه شبب أفزته الكلاب مروع
شعف الكلاب الضاريات فؤاده فإذا رأى الصبح المصدق يفزع
ويعوذ بالأرطى إذا ما شفه قطر وراحته بليل زعزع
يرمي بعينيه الغيوب وطرفه مغض يصدق طرفه ما يسمع
فغدا يشرق متنه فبداله أولى سوابقها قريباً توزع
فاهتاج من فزع وسد فروجه غبر ضوار وافيان وأجدع
ينهشنه ويذبهن ويحتمي عبل الشوى بالطرتين مولع
فنحا لها بمذلقين كأنما بهما من النضح المجدع أيدع
فكأن سفودين لما يقترا عجلا له بشواء شرب ينزع
فصرعنه تحت الغبار وجنبه متترب ولكل جنب مصرع

حتى إذا ارتدت وأقصد عصبة ... منها وقام شريدها يتضوع

فبدا له رب الكلاب بكفه ... بيض رهاب ريشهن مقزع

فرمي لينقذ فرها فهوى له ... سهم فأنفذ طرتيه المنزع

فكبا كما يكبو فنيق تارز ... بالخبت إلا أنه هو أبرع (١٨)

ويقول زهير بن مسعود الضبي:

وكأن رحلي فوق ذي جدد ... بشواه والخدين كالنفس

لهق السراة خلا المراد له ... بصرايم الحسنين فالوعس

حتى إذا جن الظلام له ... راجت عليه بوابل رجس

فأوى إلى أرطاة مرتكم ... الأنقاد من ثأد ومن فرس

فأكب مجتنحا يحفرها ... بظلوفه عن ذي ثرى يبس

حتى أضاء الصبح وانحسرت ... عنه غماية مظلم دمس

وغدا كأن بقلب وهلا ... من نبأة راعته بالأمس

فأحس من كثب أخا قنص ... خلق الثياب مخالف البواس

ذا وفضة يسعى بضارية ... مثل القداع كوالح عبس

حتى إذا لحقت أوائلها ... أو كدن عرقوبيه بالنهس

بلغت حفيظته فكر كما ... كر الحمي الأنف ذو البأس

فقصرن مزدهف وذو رمق ... متحاملاً بحشاشة النفس

وانصاع عرضياً كأن به ... لما من الخيلاء والفحس (١٩)

ويقول لبيد:

أذلك أم نزر المراتع قادر ... أحس قنيصاً بالبراعيم خاتلاً

فبات إلى أرطاة حقف تضمه ... شآمية تزجى الرباب الهواطلا

وبات يريد الكن لو يستطيعه ... يعالج رجافا من الترب غائلا

فأصبح وانشق الضباب وهاجه ... أخو قفرة يشلي ركاحا وسائلا

عوابس كالنشاب تدمي نحورها ... يرين دماء الهاديات نوافلا

فجال ولم يعكم لغضف كأنها ... دقاق الشعيل يبتدرن الجعائلا

لصائدها في الصيد حق وطعمة ... ويخشى العذاب أن يعرد ناكلا

قتال كمي غاب أنصار ظهره ... ولاقى الوجوه المنكرات البواسلا

يسرن إلى عوراتــه فـكــأنما لـلـبـاتها يـنـحى سنانـا وعـاملا
فغادرها صرعى لدى كل مزحف تـرى الـقـد في أعنـاقـهن قوافلا
تخيرن من غول عـذابـا رويـة ومن منعج بيض الجمام عداملا[٢٠]

ويقول النابغة:

كـأن رحلي وقـد زال النهار بنـا يوم الجليـل على مستـأنس وحـد
من وحش وجـرة موشي أكـارعـه طاوى المصير كسيف الصيقـل الفرد
أسرت عـلـيـه من الجوزاء سارية تـزجي الشمال عـلـيـه جـامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فـبثهن عـلـيـه واسـتـمـر بـه صمع الكعوب بريئات من الحرد
وكـان ضـمـران منه حيث يوزعه طـعن المعارك عند المحجر النـحـد
شك الـفـريصة بالمدرى فـأنـقـذها طـعن المبيطر إذ يشفي من العضد
كـأنه خارجاً من جنب صفحته سـفـود شرب نسوه عـنـد مـفـتـأد
فظل يعجم أعلى الروق منقبضا في حالك اللون صدق غير ذي أود
لما رأى واشق اقـعـاص صـاحـبـه ولا سـبـيـل إلى عـقـل ولا قـود
قالت له النفس: إني لا أرى طمعا وإن مولاك لم يسلم ولم يصد[٢١]

ويقول الأعشى:

كـأن كورى ومـيـسـادي ومـيثرتي كسوتها أسـفـع الخدين عـبـعـابـا
ألجأه قـطـر وشـفـان لمرتـكـم من الأمـيـل عـلـيـه البغر اكـثـابـا
وبـات في دف أرطـاة يـلـوذ بها يجري الـربـاب على متنيه تسكابا
تجلو الـبوارق عن طـيـان مضطر تخالـه كـوكـبـا في الأفق ثـقـابـا
حتى إذا ذر قرن الشمس أو كربت أحس من ثـعـل بـالـفـجـر كلابا
ذو صبية كسب تلك الضاريات لهم قـد حـالفوا الفقـر واللأواء أحقابا
فـانصـاع لا يـأتلي شـدا بخذرفـه تـرى لـه من يقين الخوف أهذابا
وهن مـنصـلـتـات كـلـهـا ثـقـف تخالهن وقـد أرهـقـن نشـابـا
لأيـا يجاهـد لا يـأتلي طـلـبـا حـتـى إذا عـقـلـه بـالونى ثـابـا
فـكـر ذو حـريـة تحمي مـقـاتـلـه إذا نحا لـكلاهـا روقـة صـابـا[٢٢]

فماذا نقول في هذه الصور، إنه القول نفسه الذي قيل عن وصف الناقة حيث تظهر شخصية

الشاعر واضحة في هذه المقطوعات وتتضح الخاصية الفنية لكل واحد منهم ويمكن تمييز قائل هذه الأبيات من غيره. ويمكننا أن نضيف أن نفسية الشاعر تنعكس على شعره وهذا ما نفتقده في الإلياذة مثلاً، فمن هومر؟ هل هو الشاعر الضرير وحسب أم هل هو الإنسان الحزين تارة والفرح تارة أخرى؟ في شعر هومر وغيره تنعدم شخصية الشاعر وتنمحي نفسيته فهو الكل وهو المجموع أما في الشعر العربي فالشاعر ذو شخصية ونفسية تستطيع إدراكها وتحليلها. فبالنسبة لمقطوعتين مثلاً من المقطوعات التي قيلت في وصف الثور نجد أن أبا ذيب يعكس «تدميرية الزمن»[٢٣] أما بالنسبة للنابغة فيعكس حالة التشرد وفقدان الشعور بالأمن والاستقرار[٢٤].

وهكذا، يتضح لنا أن موضوع القالب الصياغي غير وارد في الشعر العربي القديم بالشكل الذي أراد له أصحابه أن يستقيم لهم. ومع هذا فلسنا ننكر وجود استعمالات معينة في حالات معينة ولكن وجود هذا لا يؤدي إلى التسرع بالنتائج التي طرحوها. فقد يدعم القول بشفوية الشعر وقد يدعم القول بصحة الشعر ولكنه لا يثبت أن الشاعر الجاهلي كان يتبع تلك التعابير اتباعاً في كل شعره. ولا شك أنه توجد استعمالات معينة ولكن عرض هذه الاستعمالات في الشعر لا يجعل هذا الشعر ينسج كما ينسج الشعر الهومري مثلاً. ففي الشعر الهومري نجد هذه الحالة، لأن هذا الشعر التزم وزنا معيناً وهو الوزن السداسي Xexameter ولأن الإلياذة تبلغ حوالي ١٦٠٠٠ بيتاً، كان الشاعر يكرر تعابير معينة عندما يتكرر موضوع معين. ومن واقع ما لاحظناه فالشاعر العربي برغم تناوله موضوعاً معيناً ـ وصف الناقة مثلاً ـ كانت شخصيته بارزة في هذا والمعنى يكاد يكون واحداً ولكن الصياغة متنوعة. فأين هذا الشعر من الشعر الذي يعيد كل ذلك وكأنه نسخة أخرى. الشاعر العربي لديه حرية في الأوزان، كما هو واضح، ولذلك ينوع في التعبير وهو ليس كلا مشتركاً إنه الحطيئة أو طرفة أو أبو أياد. ..الخ، إنه فارس وشاعر وقائد للقبيلة وليس شاعراً منشداً فقط يتناول المزهر أو المزمار فيلحن ويغني ويتجمهر حوله الناس ذلك شأن شاعر الشعوب الأخرى أما الشاعر العربي فشأنه آخر إنه صاحب اللغة التي لازالت معجزة في الأرض. وإن القالب الصياغي الذي افترضه أصحاب هذه النظرية واضح في «الإلياذة» يقول محمد صقر خفاجة: «كان هوميروس يحب التكرار ويعتمد عليه ... لذا لم يتردد في تكرار سطور وعبارات بل وفقرات بأكملها، ولقد بلغ مجموع الأبيات المكررة في الإلياذة والأوديسا ثلث طولها ... فعندما يصف استعداد باريس لحمل أسلحته وخوض المعركة لا يتردد في استخدام نفس العبارات لتصوير هكتور وهو يتأهب للقتال». وهو يقول أيضاً: « إن طول الملحمة شرط من شروطها لأنها تبلغ أحياناً عشرين ألف بيت ولا تقل عن بضعة آلاف من الأبيات ينظمها الشاعر في وزن بسيط محكم مرن ليسهل عليه تقطيعه وتلحينه وليستسيغ السامع مقاطعه وأنغامه

لأن ناظم الملحمة بمعناها الحقيقي كان يهدف إلى إنشادها والتغني بها على القيثارة»[٢٥].

إن القائلين بنظرية القالب الصياغي أو بشكل آخر «التكرار» قالوا بالمذهب التوليفي الذي يعيد الشعر الهومري إلى شعراء سبقوا عليه. وها نحن نرى أن شخصيات الشعراء بارزة كل البروز في موضوعين جامدين لم يتركا للشاعر الجاهلي الحرية في تجنبهما. فهو إذ يصف الناقة يعقبه بوصف الثور الوحشي في الغالب. ولكن كل شاعر تناول وصف ناقته بطريقته الخاصة وعبر عن موقفه من الثور الوحشي بمزاجه الفني الخالص. أما استخدام كلمة ما أو عبارة ما فهو واقع مقبول من قوم يتداولون بينهم لغة مشتركة. وهكذا فإن تداخل بعض الأبيات يمكن إرجاعه إلى أخطاء الرواية الشفوية أو المحيط الواحد، ويبقى بعد ذلك مجال التعبير مفتوحاً عند الشاعر وليس محصوراً ببحر واحد.

وإضافة إلى ذلك، فإن تفاوت الشعراء في تناول المادة الواحدة يؤكد قدرتهم على التصرف في الموروث الثقافي الذي جاء إليهم، ولم يتأت لهم ذاك إلا لأنهم يعبرون عما في نفوسهم بكل حرية مع الإلتزام بطرق لم تكن لهم القدرة على التخلص منها حينما يبنون قصائدهم على شكل معين، وبالذات قصائد المديح، وهي على العموم نموذج متأخر في تطور الشعر العربي القديم.

ومن ثم فإن التقاط «قوالب» معينة من هنا وهناك وإخضاع كل ذلك للنظرية التوليفية يعد تجاوزاً لطبيعة الشعر العربي ومادته ولشخصية الشعراء أجمعين. إننا قد نلحظ سمات شبه بين الشعر العربي القديم والشعر الهومري فيما يخص الرواية الشفوية ولكن يبقى الاثنان متباينين من حيث التركيب والعرض.

ولا يمكن التسليم بصحة القول بأن الشعر الجاهلي يشكل ملحمة عربية مطولة ففي شعر الفرسان مثلاً كعامر بن الطفيل والعباس بن مرداس شخصية متميزة يمكن التعرف عليها بسهولة وليس كذلك الشعر الهومري أو غيره من أشعار الأمم البدائية الأخرى. وعلى هذا فإن أقرب موقف إلى الصحة القول بوجـود الشعراء بذواتهم، وبوجود شعر فيه الصحيح والمنحول وأن مهمة النقد الأولى هي تلمس الخصائص الفنية والذاتية المميزة لكل شاعر على حدة، وإحسان الظن بجهود العلماء الأوائل.

وأخيراً، فالحق ما قاله جون ماتوك، وقد ناقش قضية «التكرار في شعر امرىء القيس» أو ما أسماه بـ «الصياغية»: «لقد وجدنا، من ثم، أن سبُعَ التماثلات في المعلقة تظهر في مواقع أخرى من شعر امرىء القيس. وهذه نسبة عالية، وبالنسبة للجزء الأكبر من هذه التماثلات، فإنه لا يمكن أن تفسر هذه التكرارات على أنها (صياغية)»، وقد وضع جون ماتوك الأمور في نصابها الصحيح حين قال: «فكما قلت، فإننا نميل إلى

افتراض أن هذه التماثلات ليست محض نتيجة لارتباك الرواية؛ فالعدد كبير جداً ويفوق ذلك. وإذا ما كان افتراضنا مخطئاً، فإنه لا يسعنا إلا أن نقلع عن دراسة شعر ما قبل الإسلام على أنه موضوع دراسة نقدية، أما إذا كان رأينا صحيحاً، فإن علينا أن نلتمس تفسيراً [آخر] للتماثلات »[٢٦].

●●●

التعليقـات:

١ ـ عبد الرحمن بدوي، **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي**، (لبنان ـ مط ـ العلوم ط ـ أولى ١٩٧٩) ص ٥ ـ ١٤.

٢ ـ M.V.Mcdonal, «Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societeis», Journal of Arabic Literature, IX 1976 pp. 14-31-

٣ ـ عبد المنعم خضر الأبيدي، **مقدمة لدراسة الشعر الجاهلي**، (ليبيا، مط ـ الثورة ١٩٨٠) ص ١٥ ـ ١٦، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٨.

٤ ـ مصطفى الجوزو، **نظريات الشعر عند العرب**، (بيروت ـ دار الطليعة ط ـ أولى ١٤٠٢/١٩٨١) ص ٦٣، ٨١ ـ ٨٣.

٥ ـ Zwettler M. The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry, Ohio Univ. Press 1978-

٦ ـ Monroe J., The Oral Composition of Pre-Islamic Poetry, JAL V.3 1972. pp 1-53-

٧ ـ المصدر السابق نفسه ص ٤٤ ـ ٤٥.

٨ ـ الزبيدي، **مقدمة** ...، ص ١٥ ـ ١٩.
وانظر أيضاً، الجوزو، **نظريات** ...، ص ٦٣.

٩ ـ فضل بن عمار العماري، الشعر الجاهلي والغناء، **مجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود** م١٤ ع٢ ١٤٠٧/ ١٩٨٧.

١٠ـ K. Vollers: Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Strassburg: Trübner 1906-

١١ـ الجوزو، **نظريات** .... ص ٨٣.

١٢ـ Bowra M. Heroic Poetry, New York. 1966 pp. 35, 49. 59. 101;

١٣ـ د ـ **كعب بن زهير**، (القاهرة، الدار القومية، ١٣٦٩، ١٩٥٠) ص ٢١٧ ـ ٢٢١.

١٤ـ د ـ **الشماخ بن ضرار الذبياني**، تحقيق ـ صلاح الدين الهادي (مصر ـ دار المعارف ١٩٦٨) ص ٢٧٢ ـ ٢٧٧.

١٥ ـ **د ـ الحطيئة**، تحقيق: نعمان أمين طه (مصر ـ مط ـ مصطفى البابي الحلبي، ط ـ أولى ١٣٧٨/ ١٩٥٨) ص ١٥٥.

١٦ ـ ديوان أوس بن حجر، تحقيق: محمد يوسف نجم دار صادر ـ بيروت، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م. طبعة ٢ صفحة ٦٤ ـ ٦٦.

١٧ ـ **د. بشر بن أبي حازم**، تحقيق: عزة حسن (دمشق، وزارة الثقافة ١٣٩٢/ ١٩٧٢) ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

١٨ ـ أبو زكريا يحيي بن علي التبريزي، **شرح المفضليات**، تحقيق علي محمد البجاوي، (مصر، دار نهضة مصر) جـ٣ ص ١٤٢٧ ـ ١٤٣٧.

١٩ ـ يحيي الجبوري، **قصائد جاهلية نادرة** (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ـ أولى ١٤٠٢/ ١٩٨٢) ص ٨٧ ـ ٨٨.

٢٠ ـ **د ـ لبيد**، تحقيق: إحسان عباس، (الكويت، مطبعة الحكومة ١٩٦٢م) ص ٢٣٨ ـ ٢٤١.

٢١ ـ **د ـ النابغة الذبياني**، تحقيق ـ محمد أبو الفضل ابراهيم (مصر ـ دار المعارف ١٩٧٧) ص ١٧ ـ ٢٠.

٢٢ ـ **د ـ الأعشى**، تحقيق: محمد حسين، (القاهرة، مط ـ النموذجية) ص ٧٨ ـ ٧٩.

٢٣ ـ يوسف اليوسف، **مقالات في الشعر الجاهلي**، (بيروت، دار الحقائق، ط ـ ثانية ١٩٨٠) ص ٣٤٦.

٢٤ ـ يوسف اليوسف، **بحوث في المعلقات**، (دمشق، وزارة الثقافة ١٩٧٨) ص ٢٠٩.
وانظر أيضاً: عبد الجبار المطلبي، قصة ثور الوحش وتفسير وجودها في القصيدة الجاهلية، **مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٦٩** جـ١٢ ص ٢٠٣ ـ ٢٤٣. وانظر كذلك عدنان مكارم، رمزية الناقة في القصيدة الجاهلية، **المعرفة (السورية)** س١٩ ع٢٢٢ ـ ٢٢٣ أغسطس ١٩٨٠ ص ١٧٣ ـ ١٨٩.

٢٥ ـ محمد صقر خفاجة، **تاريخ الأدب اليوناني**، (مط ـ لجنة البيان العربي ١٩٥٦) ص ٦١ ـ ٦٢، ١٤٤.

٢٦ ـ J.N. Mattock, «Repetition in the Poetry of Amrual - Days». Glasgow Univ. Or. Soc. Transaction pp. 34, 49. V. 24-5 1971-4.

أضواء على السلام والحرب في الشعر العربي

د. / محمود حسن أبو ناجي

تحدثنا كتب التاريخ والمغازي والسير أن منطقة نجد كانت أبرز مناطق القتال في شبه الجزيرة العربية وربما تسأل أين الدليل ؟ فأجيب إن حرب داحس والغبراء بين عبس وذبيان كانت في نجد، وإن حرب البسوس بين بكر وتغلب كانت في نجد، ثم إن العرب الذين جمعوا جموعهم تحت لواء كليب لحرب القحطانيين كانت بأمرة بطل من أبطال العرب في نجد من قبيلة تغلب، ثم إن العرب الذين حاربوا الفرس بقيادة قبائل بكر وقيس كانت تابعة لقبائل العرب في نجد في يوم ذي قار، ومن أراد التوسع فليراجع كتب أيام العرب وغيرها. وهناك سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من الدوافع السابقة وهي أن الفارس كانت له هيبة وتقدير ومنزلة عند قومه وعند القبائل الأخرى حتى ولو كانت من أعداء هذا الفارس.

وتحدثنا كتب الأدب والتاريخ أن دريد بن الصمة كان على رأس جماعة من فرسان قومه وأرادوا أن يغتصبوا امرأة من زوجها وهو ربيعة بن مكدَّم والزوجة هي ريطة بنت جذل الطعان[1] وهذه هي القصة التي أوردها صاحب كل من صاحب الأمالي وصاحب الأغاني.

خرج دريد بن الصمة القشيري يوماً في فوارس من بني جشم قاصدين بني كنانة فلما وصلوا إلى وادي الأخرم وهو من أودية بني كنانة شاهدوا رجلاً من ناحية الوادي ومعه ظعينة فلما نظر إليه دريد قال لأحد فرسانه: صح به أن يخلي الظعينة وينجو بنفسه وكانوا لا يعرفونه فأبى أن يجيبه وألقى زمام الراحلة وخاطب الظعينة بقوله:

سيري على رِسْلِكِ سيرَ الآمنِ سيرَ رداحٍ ذاتِ جأشٍ ساكنِ[2]
إن انثنائي دون قِرْني شائني فابلي بلائي واخبري وعايني

ثم حمل ربيعة على هذا الفارس حملةً عنيفة وصرعه وأخذ فرسه، وأعطاها للظعينة، ودريد في كل هذا يراقب فما كان منه إلا أن أرسل فارساً آخر، ففعل به مثلما فعل في الأول ثم قال:

خلّ سبيلَ الحرّةِ المنيعةِ إنك لاقٍ دونَها رَبيعَه[3]
في كفه خطّيّةٌ مطيعة أولا فخذها طعنةً سريعة
والطعن مني في الوغى شريعة

فما كان من دريد وهو يراقب هذا الموقف الخطير إلا أن بعث فارساً ثالثاً حيث طلب من ربيعة بن مكدم أن يترك الظعينة وينجو بنفسه فقال ربيعة لزوجته اقصدي نحو البيت ثم اقبل على خصمه وقال:

ماذا تريدُ من شتيمٍ عابسِ ألم تر الفارسَ بعدَ الفارسِ[4]
أرداهما عاملُ رمحٍ يابسِ

ثم حمل عليه وصرعه وانكسر رمحه في تلك المعركة، وارتاب دريد في الفرسان وظن أنهم قد أخذوا المرأة وقتلوا الرجل ولم يعودا إليه فذهب بنفسه ولحق بالرجل وشاهد جميع فرسانه قتلى فما كان منه إلا أن أكبر بطولة هذا الفارس العربي الشجاع وقدر رجولته وقال له أيها الفارس .. إن مثلك لا يقتل ولا أرى معك رمحاً، وأنت حديث السن والخيل ثائرة بأصحابها، فدونك هذا الرمح - فإني منصرف إلى أصحابي، فمثبطهم عنك، ثم انصرف إلى أصحابه وقال لهم إن فارس الظعينة قد حماها وقتل فرسانكم ثم انتزع مني رمحي ولا مطمع لنا فيه فانصرفوا فرجع الفرسان وتفرقوا فقال دريد بن الصمة قطعة أولها:[5].

ما إنْ رأيتُ ولا سمعتُ بمثلِه حامي الظعينةِ فارساً لم يُقْتلِ

وقد كان هذا الفارس الذي حمى شرفه وعرضه هو ربيعة بن مكدم الذي قال مفاخراً بهذا اليوم:

إن كان ينفعُكِ اليقينُ فسائلي عني الظعينةَ يومَ وادي الأخرم
إذ هي لأول من أتاها نهبةٌ لولا طعانُ ربيعةَ بنِ مكدَّم

أرأيت أيها القارىء إلى أي مدى كان العربي يحترم الفارس البطل حتى ولو كان من أعدائه ولعمري، إن هذه تقاليد كريمة لأن الإنسان يعجب بالبطولة والأبطال بصرف النظر عن دوافع الحرب التي تقوم بين الناس وقد قدر الإسلام البطل الذي يدافع عن مبادىء الحق والخير دون اعتداء أو ظلم وخاصة الذي يقاتل في سبيل إحقاق الحق وإزهاق الباطل حتى إن الرسول ﷺ قد عد الفرار من المعركة من الكبائر.

وقد كان الشعراء أنفسهم سبباً من أسباب استمرار نزيف الدماء حيث يدعون إلى أخذ الثأر وعدم التعقل يقول أحدهم:

يا عمرو إلا تدع شتمي ومنقصتي أضربْك حتى تقولَ الهامةُ اسقوني

ويقول عمرو بن براقة الهمذاني (الحماسة البصرية ص ١١١ ترجم ٢٣٣).

متى تجمع القلب الذكيّ وصارماً وأنفاً حمياً تجتنبْك المظالمُ

وقول قريط بن أُنيف أحد بني العنبر (حماسة أبي تمام ص ٤).

قوم إذا الشرُّ أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافاتٍ ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائباتِ على ما قالَ برهانا

ويقول آخر:

تعدو الذئابُ على من لا كلاب له وتتقي صولة المستأسدِ الضاري

على أن الدعوة لم تقف إلى القتال فقط بل تعدته إلى الحض على الحرب والثناء على المقاتلين مهما كانت الظروف وأثنت على حسن بلائهم وإتهام وتعيير الجبناء بالنقائص والعيوب. أمام الأعداء حتى إن القرآن الكريم قد امتدح الشجاعة الإيمانية التي مبعثها إحقاق الحق وإزهاق الباطل وفي موطنها وعند الحاجة إليها واعتبر هروب المقاتل من الحرب من الكبائر قال تعالى:

«**يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً، فلا تولوهم الإدبار * ومن يولهم يومئذ**

دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير» (٦).

وهكذا فإن البطولة والشجاعة في مواطن الحق من الصفات الحميدة التي يحرص عليها الإسلامَ بعكس الجاهلية التي كانت لا ترى إلا الوقوف بجانب القبيلة ويصدق عليها المثل العربي المشهور (في الجريرة تشترك العشيرة) وربما كان الظلم سبباً من أسباب عدم الاعتداء في نظر بعض الشعراء.

يقول زهير (ومن لا يظلم الناس يظلم) المعلقات العشر ص ١٥٣ ويقول المتنبي ديوانه ص ٦٣٠:

والظلمُ من شيمِ النفوسِ فإنْ تجدْ ... ذا عفةٍ فلعلةٍ لم يظلمِ

●صدى السلام عند الأفراد●

إذا تتبعنا شعراء الجاهلية، وجدنا أن عدداً قليلاً كان ينادي بالسلام بين العرب ومن هؤلاء الشاعر التميمي ذو الإصبع العدواني وهو من فرسان الشعراء المعدودين في الجاهلية ورغم كثرة المعارك التي شارك فيها إلا أنه كان ينادي بالسلام وقد صور في قصيدته الأخلاقية العربية الرفيعة حلماً عند الغضب، وترفعاً عن الدنايا، ومراعاة للأرحام، وحباً في التسامح من ذلك ما يقوله: (٧)

ولي ابنُ عمٍ على ما كان من خُلُقٍ ... مختلفانِ فأقليه ويقليني (٨)
فإن تُرْد عَرَض الدنيا بمنقصتي ... فإنْ ذلك مما ليس يَشجيني
ولا ترى فيّ غير الصبر منقصةً ... وما سواه فإنَّ الله يكفيني
إنَّ الذي يقبض الدنيا ويبسطها ... إن كان أغناك عني سوف يغنيني
إني لعمرك ما بابي بذي غلقٍ ... عن الصديقِ ولا خيري بممنونِ
يا عمرو لو لُينت ألفيتني بشراً ... سمحاً كريماً أجازي من يجازيني (٩)
واللهَ لو كرهت كفي مصاحبتي ... لقلت إذ كرهت قربي لها بيني

فإذا تفحصنا هذه الأبيات لهذا الشاعر لوجدنا أن فيها روحاً كريماً لمن يريد الصفح والتسامح والدعوة إلى الهدوء والسلام، ولكن لكل شيء نهاية وحد، فإذا بلغ السيل الزبى فليس هناك إلا ركوب الصعاب حتى ولو كان هذا المعتدي أحد أعضاء جسمه، ولا شك أن هذه صورة نابضة بالحيوية والصدق الفني بما في الألفاظ من حلاوة تعبير، وبراعة تصوير،

وعمق إحساس وبراءة خيال، وجمال أسلوب، وموسيقى تنساب إنسياب الماء في الجداول بكل رقة وبهاء.

ونجد أن شاعراً آخر وهو طرفة بن العبد يصور ظلم الأقارب بأنه أشد من وقوع السيوف لأن الغريب معذور في الكره والقريب محسوب في جانبه المودة والرحم فيقول:

وظلمُ ذوي القربى أشدُّ مضاضةً   على النفس من وقعِ الحَسام المهندِ (١٠)

وقد أقر بعض شعراء الجاهلية بحقيقة ثابتة هي أن الخطأ من طبع الإنسان وليس هناك عصمة لأحد من البشر فإذا عرفنا هذه الحقيقة أمكننا علاج الأخطاء، ثم عدم الوقوع فيها ثانيةً وثالثةً، يقول النابغة: (١١)

ولستَ بمستبقٍ أخًا لا تلمّه   على شعثٍ أيُّ الرجالِ المهذبُ

حقاً! ليس هناك كمال لأحد من الناس وصدق الرسول ﷺ الذي يقول: «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون» (١٢) ويقول الحق تبارك وتعالى: «نبىء عبادي أني أنا الغفور الرحيم * وأن عذابي هو العذاب الأليم» (١٣).

● السلام في عصور الإسلام ●

ما من دين دعا إلى السلام كما دعا الإسلام، فإذا دخل التحريف والتأويل في اليهودية والنصرانية فإن الإسلام ثابت في قواعده ونصوصه وأحكامه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قال تعالى:

* (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (١٤).

فقد دعا الإسلام في أول أمره إلى عبادة إله واحد حكيم صبور حليم عفو كريم بحق، قال الله تعالى:

* **(إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)** (١٥).

ثم دعا المؤمنين كافة إلى المودة وحسن الأخلاق والتعاون، قال تعالى:

* **(خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين)** (١٦).

* (واصبر على ما يقولون واهجرهم هجراً جميلاً)[١٧].

* (فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)[١٨].

* (وإنْ أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه)[١٩].

* (ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)[٢٠].

أما أحاديث الرسول ﷺ في الحث على السلام والرحمة بالناس والعطف عليهم فحدث عنها ولا حرج من ذلك هذه السلسلة العطرة من الأحاديث:

*** يقول الرسول ﷺ: (افشوا السلام، وأطعموا الطعام، وكونوا إخوانا كما أمركم الله تدخلوا الجنة بسلام)[٢١].**

حيث إن الرسول بأدبه الرفيع وحسن إرشاده وتوجيهه قد وصف أن أحد الناس قد يدخل النار بسبب تقصيره في العطف على الحيوانات.

*** يقول الرسول ﷺ: (دخلت امرأة النار في هرةٍ ربطتها ـ فلم تطعمها ـ ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت)[٢٢].**

وعندما دخل الرسول ـ ﷺ ـ مكة فاتحاً بعد أن أذاقته قريش الويلات والعذابُ من تكذيب واتهام بالجنون والسحر والشعر قال الرسول لقريش: ما تظنون أني فاعل بكم، قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء. حتى إنَّه في أشد ساعات العسر لم يدع على قومع بالهلاك وإنما كان يدعو لهم بالهداية وهذا بعض من حديثه في غزوة أُحد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كأني أنظر إلى رسول الله ﷺ يحكي نبياً من الأنبياء ضربه قومه فأدموه وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: «اللهم أغفر لقومي فإنَّهم لا يعلمون» متفق عليه ـ كتاب منهاج الصالحين حديث رقم ٤٠٠.

* (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة). سورة الأحزاب الآية ٢١.

* (من يطع الرسول فقد أطاع الله). سورة النساء الآية ٨٠.

* (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) سورة النساء الآية ٦٥.

وقد كرر الحق سبحانه وتعالى الدعوة إلى العفو والتسامح فقال: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين)(٢٣).

ومن جلال البلاغة القرآنية أن الله جعل المحبة في صورتها في المضارع لتدل على الاستمرار والدوام فقال (والله يحب المحسنين).

وقد عرف من العرب في الإسلام كثير من دعاة السلام والتسامح وأشهرهم الأحنف بن قيس الذي يقال عنه الكثير من قصص العفو والتسامح فقال: ما أذاني أحد إلا أخذت في أمره بإحدى ثلاث:

- إن كان فوقي عرفت له فضله.
- وإن كان مثلي تفضلت عليه.
- وإن كان دوني أكرمت نفسي عنه.

ومن هؤلاء المشهورين بالحلم والعفو قيس بن عاصم. فقد قيل للأحنف بن قيس ممن تعلمت الحلم؟ قال من قيس بن عاصم، كنا نتعلم منه الحلم، كما يتعلم الناس الفقه من الفقهاء، ولقد حضرت عنده يوماً، وقد جاءوا إليه بأخ مكتوف قتل ابنا من أبناء قيس، فقال قيس، ذعرتم أخي، أطلقوه واحملوا إلي أم ولدي ديته فإنها ليست من قومنا ثم أنشأ يقول: وقيل البيتان للعريان بن سهلة النبهاني من طيء الحماسة البصرية ص ٤٠.

أقولُ للنفس تصبيراً وتعزية ... إحدى يديَّ أصابتني ولم تُردِ
كلاهما خُلفٌ من فقدِ صاحبهِ ... هذا أخي حين أدعوه وذا ولدي

أرأيت أيها القارىء إيجابية إنسانية وشعوراً بالرحمة في أشد الأوقات ضيقاً كهذا الموقف الذي مر بنا من تصرف هذا الحكيم العربي أو أليس يقول الرسول ﷺ: (خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فَقَهوا) رواه أبو هريرة صحيح الجامع الصغير ٣/١١٩ حديث رقم ٣٢٦٢.

ولا بدع في ذلك، فإن الإسلام هو الدين السماوي الخالد الذي لم تتعرض أحكامه ونصوصه للتحريف والتبديل فإنه قد طبع العربي بهذا السياج من الرحمة والعفو والحلم. وقد

اقتدى الشعراء المؤمنون بالإسلام قولاً وعملاً وهم فئة لها خصائصها المميزة أن هؤلاء الشعراء كما ذكرت كانوا يدعون إلى السلام والرحمة والعطف في شعرهم وعدم اللجوء إلى العنف والقوة والجبروت إلا بعد فقدان كل وسائل الإصلاح، ومن هذه المظاهر التي يحرص عليها الشعراء ما يأتي:

أولاً: اعتزاز الشعراء أنفسهم بالدعوة إلى السلام الحقيقي.

ثانياً: إرشاد الناس إلى محاسن السلام وخصائصه الحميدة والتمسك به.

ثالثاً: رد الاعتداء على المعتدين الذين لا ينفعهم إلا الوقوف في وجوههم.

• أولاً: اعتزاز الشعراء أنفسهم بالدعوة • إلى السلام الحقيقي

لعل قصيدة معن بن أوس تمثل ضرباً رائعاً من ضروب الشعر الإسلامي الذي يدل على تسامح النفس الإنسانية تجاه أخطاء الآخرين وقد تمثل فيها الروح الإسلامي المتأسي بالمفاهيم القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة عفواً ورحمةً وترفعاً عن النقائص من بعض ذوي النفوس المريضة، ولا غرابة في ذلك فهذه القصيدة قبس إسلامي رفيع وسيرة حميدة للمسلم الحق الذي يدعو إليه الإسلام. وقد اشتملت هذه القصيدة على كثير من شمائل الأخلاق التي تنسجم مع الفكر الإسلامي إنطلاقاً من الحقيقة التي ذكرتها من قبل وهي حقيقة أن الإنسان يشتمل على عناصر الضعف والخطأ ناهيك عما فيها من الصور الجميلة بلاغةً، وبياناً وتصويراً.

وسأستعرض هذه القصيدة ثم أحلل ما فيها من جمال لغوي، وبلاغة بيانية وتصوير فتان للإنسان في حالتي الضعف والقوة والرشاد والفساد.

قال معن بن أوس: (٢٤)

وذي رَحَمٍ قلَّمتُ أظفارَ ضِغْنِهِ	بحلميَّ عنه وهو ليسَ له حِلْمُ
يحاولُ رغمي لا يحاول غيره	وكالموتِ عندي أن يحلَّ بهِ الرَّغْمُ
إذا سمته وصلَ القرابةِ سامني	قطيعَتَها تلك السفاهةُ والإثمُ
ويسعى إذ أبني ليهدمَ صالحي	وليس الذي يبني كمن شأنه الهدمُ
فإن أعف عنه أغض عيناً عن قذىً	وليس له بالصفحِ عن ذنبهِ عِلْمُ

وإن انتصر منه أكنْ مثلَ رائشٍ سهامَ عدوٍّ يستهاضَ بها العظمُ
صبرتُ على ما كان بيني وبينه وما تستوي حربُ الأقاربِ والسِلْمُ
فلولا إتقاءُ الله والرحمِ التي رعايتُها حقٌّ وتعطيلها ظلمُ
إذاً لعلاه بارقي وخَطَمْتُهُ بوسم شنارٍ لا يشاكلُه وسمُ
فما زلتُ في ليني له وتعطفي عليه كما تحنو على الولدِ الأمُّ
وخفضي له مني الجناح تألفاً لتدنيه مني القرابةُ والرحمُ
لأستلَّ منه الضغنَ حتى استللته وقد كان ذا ضغنٍ يضيقُ به الحِلمُ
وأطفأ نارَ الحرب بيني وبينَه فأصبح بعدَ الحربِ وهو لنا سِلْمُ

في ظلال القصيدة:

استهل معن قصيدته بتحديد الشخص المراد في هذه الأبيات وهو الشخص الذي انحرفت فطرته، وضل السبيل به، وضاقت به مناحي العفو والتسامح حيث استخدم الواو التي بمعنى رب وهي تفيد التقليل أو التكثير وهي هنا تفيد التقليل. ومثال ذلك قول امرىء القيس:

وجيدٍ كجيدِ الرئمِ ليس بفاحشٍ إذا هي نصَّته ولا بمعطلِ

وخص هذا الشخص الذي ينتمي إلى قبيلته بأنه الذي نال هذا الحلم والصفح والعفو فقال:

إن هذا الرجل قد اقتلع مواطن الحقد والكره منه وذلك بعدة وسائل هي:

أولاً: إنه قد عفا عنه بحلمه وقدرته عليه إذا شاء الانتصاف منه.

ثانياً: إن هذا الرجل السيء يحاول دوماً إيذاءه وإهانته.

ثالثاً: إنه دوماً يترفع عن إيقاع الضرر به والإنتقام منه والحقد عليه.

رابعاً: إنّ هذا المسيء لا يعمل إلا كل شر وضر فيقابل الإحسان بالإساءة والمعروف بالنكران والجحود. فإذا عفا عنه فإنه كمن يغمض عينيه على القذارة والأذى.

خامساً: إن هذا الشاعر بمفاهيمه الإسلامية ومبادئه الأخلاقية قد مد لهذا المغرور الجاهل كل وسائل التساهل واللين والتسامح فإذا حاول إصلاحه كسره عند اللجوء إلى العنف وذلك انطلاقاً من الرغبة في الإصلاح إلى أبعد الحدود صبراً وجلداً وتغاضياً.

سادساً: لو أن هذا الشاعر أراد رد الإساءة لعامله بالسيف وأصابه بعلامة العار والشنار والذل، ولكن الهدف غير هذا إنه هدف الإصلاح والتسامح وما ذاك إلا تقرباً لنفسه، واستلالاً لنوازع الشر منه وبعد هذا الصبر من الشاعر، الإنسان المسلم الذي وضع نصب عينيه الصفح وصلة الرحم، هدى الله ذلك الإنسان المعاند المكابر المغرور إلى جادة الصواب. وأرى أن هذا من مثاليات هذا الشاعر حيث لا يستطيع العربي وهو الذي عرف بالعصبية الشديدة وعدم الرضى بالهوان والذل ولكن ربما وجد ذلك الشاعر الذي نحن بصدده في هذه القصيدة المتألقة. رغم ما نقرأ ونعرف عن العرب الذين يصدق فيهم قول الشاعر:

(تعدو الذئاب على من لا كلاب له وتتقي صولة المستأسد الضاري)

وقول زهير بن أبي سلمى:

(ومن لا يظلمِ الناس يظلم)

وبعد.. ..

فقد استعذبنا هذه الظلال الرحيمة الكريمة من هذا الشاعر الذي تأسى بالإسلام أخلاقاً وبالرسول ﷺ سيرةً ومعاملةً وصبراً، وبالرحم مودةً ورحمةً ولطفاً ولكن هذا لم يكن عاماً بين الناس حيث قال الشاعر «وذي رحم» فإنَّ الواو هنا تفيد التقليل.

• الإرشاد إلى التزام السلام والعفو •

إن المقصود بالإرشاد إيضاح أنه من الخطأ الفادح اعتبار الصاحب مبرأ معصوماً، فإذا أخطأ الصاحب مرة أصاب أخرى لذا فإنه من اللازم الإرشاد والبيان يقول عبدالله بن معاوية الجعفري:

لا تيأسنْ من صاحبٍ وتلومه إن زلَّ زلّة[٢٥]
ما من أخ لك لا تصيبَ ولو حَرِصْتَ عليه خُلّه

ويقول بشار بن برد الشاعر العباسي:

إذا كنت في كل الأمور معاتباً صديقَك لم تلقَ الذي لا تعاتبُه[٢]
فعشْ واحداً أَوْصِلْ أخاك فإنه مقارفُ ذنبٍ مرةً ومجانبُه

إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ظَمِئتَ وأيُّ الناسِ تصفو مشاربُه

حقاً إن الإنسان لا بد أن يقع في الخطأ لذا وجب اعتبار أن الخطأ قرين الصواب ولا يوجد ذلك الشخص الكامل في تصرفاته وسلوكه.

ويقول حكيم العرب وشاعرهم أبو الطيب المتنبي.

وما قتلُ الأحرار كالعفو عنهم ومن لك بالحرّ الذي يحفظُ اليدا[٢٧]
إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمتَ اللئيم تمردا
ووضعُ الندى في موضع السيفِ بالعلا مضرٌ كوضع السيفِ في موضع الندى

فالمتنبي قد زاد أن الإحسان في غير موضعه ضار والإساءة في غير موضعها مفسدة، فالمرء عليه أن يراعي الجانب الذي يستحق الإحسان أو الإساءة. فيضع كلاً في مكانه المناسب، ومن المأثور في كلام العرب (لكل مقام مقال) ومن تعاريف البلاغة التي تروى عن البلاغيين العرب (البلاغة مراعاة الكلام لمقتضى الحال).

● ثانياً: سلام القبائل أو الجماعات ●

ما من عصر إلا ويحفل بالحروب التي تدمر الأخضر واليابس، وتقتل خيرة الرجال لأن المقاتلين هم الذين يتزعمون قبائلهم وأممهم في الحروب، فتكثر الأيامى والأطفال يفقدون آباءهم ثم أن كل عصر يأتي بالجديد في وسائل الدمار والقتال والقضاء على الجنس البشري وهذا العصر الحاضر فيه ما يدمر العالم في ساعات بفعل الأسلحة النووية الفتاكة.

وإذا كان العصر الجاهلي قد عرف الحروب فيما بين القبائل العربية ذاتها، أو بين القبائل العربية كأمة والأمم الأخرى كيوم ذي قار فإن هناك أصواتاً كانت تنادي بوقف هذه الفظائع التي ليس من وراءها إلا الفتك والقتل والخراب واستعباد الضعفاء وكنا نسمع أصواتاً حكيمة تطالب بوقف القتال من أمثال زهير بن أبي سلمى الذي وضع النتائج أمام أنظار المقاتلين فقال:

يقول زهير من معلقته: [٢٨]

يميناً لنعم السيد ان وُجدتما على كلّ حالٍ من سحيلٍ ومبرمِ

تـداركتما عـبسـاً وذبـيـانَ بـعـدَما تـفـانـوا ودقـوا بينهم عطر مَنشِمِ
وقـد قـلتما إن نـدرِكِ السلمَ واسعاً بمالٍ ومـعـروفٍ من الأمر نسـلـمِ

فزهير وضع هذين السيدين في مرتبة عالية من التعقل والإرشاد للمتحاربين بما بذلاه من مال، ومن جهد، ثم صور النتائج الوخيمة للحرب وما تحدثه فقال:

ومـا الحرب إلا ما علمتم وذقتُم ومـا هو عنها بـالحديثِ المرجّمِ
متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً وتضـرَّ إذا ضريـتـموهـا فـتضرمِ
فـتـعرككم عركَ الرحى بثِفالها وتـلـقـح كشافاً ثم تحملُ فـتتئمِ
فتغلل لكم مالا تغُلُّ لأهلها قرى بالعراقِ مِن قفيزٍ ودرهمِ (٢٩)

حقاً إن زهير بن أبي سلمى قد حلق في أعلى الأفاق الإنسانية بهذه الصور الجميلة المتلاحقة لتصوير ويلات الحروب ونكباتها وما تخلفه من دمار في بني الإنسان مالاً وولداً ومسكناً وحيواناً وحقداً وضغينةً.

وقد استخدم زهير الشاعر الجاهلي الحكيم كل براعته ومهارته في هذه الصور بما تشع من حيوية وحركة، وتمثيل للواقع المؤلم لعرب الجاهلية، الذين منَّ عليهم بهذا الرسول ﷺ فقال (لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتابَ والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) (٣٠).

ويقول: (وكنتم على شفا حفرةٍ من النارِ فأنقذكم منها) (٣١).

ثم إن براعة زهير لم تقف عند هذا الحد من تصوير فظائع الحروب بل تعداه إلى استخراج صور أخرى عن كرم وأريحية الكرماء وذوي العقول المستنيرة من رجالات الجاهلية والذين دفعوا أموالاً طائلة نظير الإصلاح وإقامة حياة عادلة بين كافة الطبقات. ولا بدع فما يخلو عصر من عقلاء يقفون بجانب الحق والسلام ومن حكماء يحذرون المتهورين من مغبة الظلم والعدوان وعندما جاء الإسلام كان هؤلاء العقلاء والحكماء في مقدمة المسلمين أمثال أبي بكر الصديق ولبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي وغيرهم كثير.

● مظاهر السلام في عصور الإسلام السالفة ●

إن الإسلام يحمل بين جوانحه كل آيات الحكمة والسلام والمودة حتى إن السلام اسم من

أسماء الله الحسنى ثم وصف حال المؤمنين في الجنة بأنهم في دار السلام.

«تحيتهم يوم يلقونه سلام وأعد لهم أجراً كريماً»(٣٢).

ومن أروع الأمثلة على سلوك المسلمين طريق السلام في الحياة العامة قوله تعالى: «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»(٣٣).

ولكن إذا اعتدى معتد أثيم غير آبه بكرامة المسلمين ولا بعقيدتهم فما على المسلمين إلا امتشاق السلاح وإذلال هؤلاء الكفرة المعتدين «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين»(٣٤).

ويقول: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله، واعلموا أن الله مع المتقين»(٣٥).

ويقول تعالى مؤكداً على حرب الذين يريدون القضاء على الإسلام: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»(٣٦) وقد أوصى الرسول ﷺ بالحرص على السلام وعدم اللجوء إلى القوة إلا بعد نفاذ الحيلة مع العدو فقال: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية»(٣٧) فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الخير تحت ظلال السيوف».

وقد اقتدى الخلفاء الراشدون بسياسة الرسول ﷺ في معاملة العدو، ومن المأثور في ذلك قول أبي بكر الصديق لأسامة ابن زيد أثناء قيادته لجيوش المسلمين(٣٨).

لا تخونوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة، ولا بعيراً إلا للأكل، وإذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم، وما فرغوا أنفسهم له.

وشبيه بهذا قول الخليفة الراشد علي بن أبي طالب للأشتر النخعي لما ولاه مصر(٣٩): «ولا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك لله فيه رضا فإن في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، فإنه لا يجتزىء على الله إلا جاهل شقي، وإياك والدماء وسفكها بغير حلها فإنه ليس شيء ادعى لنقمة، ولا أعظم لتبعة ولا أحرى بزوال نعمة، وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها».

فهذه الوصايا من أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب اقتداء بسيرة الرسول ﷺ في

معاملة الأعداء وعدم الولوغ في سفك الدماء إلا بحقها فإن الرسول لم يلجأ إلى الحرب إلا بعد أن لم يجد وسيلة غيرها لنشر دين الله، وبقاؤه في مكة المكرمة مدة طويلة، وذهابه إلى الطائف، وغيرها، من أحياء العرب وعرضه الدين الجديد دون إراقة دماء خير دليل على ذلك، وسوف أستعرض بعض انماذج التي تدل على ما زعمت من أن الإسلام لم يلجأ إلى الحرب إلا بعد نفاد كل حيلة وسلوك كل السبل للدعوة واقتناعه تماماً أنه لا مفر من الحرب عندئذ كُلف المسلمون بالقتال فقال تعالى: «أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ذيارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناسَ بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز»(٤٠).

وهذه نماذج من شعر الصحابة للرد على المشركين عندما هدد ضرار بن الخطاب بن مرداس المسلمين عقب هزيمة المشركين في غزوة الخندق قال كعب بن مالك في الرد على ضرار(٤١).

وسائلةٍ تسائل ما لقينا ... ولو شهدت رأتنا صابرينا
صبرنا لا نرى لله عِدْلاً ... على ما نابنا متوكلينا
وكان لنا النبيُّ وزيرَ صدقٍ ... به نعلو البريةَ أجمعينا
نقاتل معشراً ظلموا وعقوا ... وكانوا بالعداوةِ مُرصدينا
نعالجَهم إذا نهضوا إلينا ... بضرب يعجل المتسرعينا
لننصر أحمداً والله حتى ... نكون عباد صدق مخلصينا

في ظلال هذه القصيدة الإسلامية:

يقرر كعب بن مالك وهو الشاعر الصحابي الذي اتخذ من القرآن دستوراً ومن النبي هاديا ومن أحكام الإسلام منهاجاً، أن المسلمين لا يحاربون إلا لينالوا رضا الله تعالى وأن النبي ﷺ كان الهادي الذي يساعدهم في حربهم ضد قوى الشرك والإلحاد وأن هذا القتال ليس نيلاً لمغانم، أواستبعاداً للضعفاء، وإنما هو لإقرار العدل وقهر الظلم، والاستبداد، من أولئك الذين بغوا وترصدوا للمسلمين، للقضاء عليهم ثم إن المسلمين كانوا على مستوى الأحداث في مواجهة هذه القوى الغاشمة شجاعةً وبأساً وبذلاً ورصاً للصفوف وإزهاقاً للباطل وإحقاقاً للحق وترسيخاً لدعائم الوحدانية في هذه الجزيرة العربية تمهيداً لنشرها.

ومن النماذج الحية التي تدل على الإيمان الصادق في نصح القوم وإرشادهم إلى خير هذا الدين الكريم ما يقوله امرؤ القيس بن عابس بن المنذر الكندي في لوم بني كندة عندما ارتدوا عن الإسلام وحاربوا جنود أبي بكر الصديق وتدل على أنه قد تبرأ من هؤلاء القوم رضاً لله، ونصحاً لرسوله ﷺ وأن قومه شؤم قد حاربوا هذا النبع الصافي والمعين الذي فيه نجاة الناس من عذاب أليم يقول: [٤٢]

ألا أبلغْ أبا بكرٍ رسولاً وبلِّغها جميعَ المسلمينا
دعوت عشيرتي للسلم حتى رأيتهم أغاروا مفسدينا
فليس مجاوراً بيتي بيوتا بما قال النبي مكذبينا
ولا متبدلاً بالله ربا ولا متبادلا بالدين دينا
شأمتم قومكم وشأمتمونا وآخركم سيشأم آخرينا

هذه نماذج من الإيمان الصادق من أمير عربي أسلم وعرف الحق فنصح قومه وحذرهم من الضلال والانحراف وأوضح أن العاقبة مرة وستكون شؤما عليهم وعلى قومهم.

ومن الأقوال عن الحرب أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل عمرو بن معدكرب فقال: صف لنا الحرب: فقال: مرَّةُ المذاقِ، إذا كشفت عن ساقٍ، من صبر فيها عُرِفَ، ومن نكل عنها تَلِف، ثم ذكر ثلاث أبيات وصف فيها الحرب بأنها تخدع المتحاربين في أول أمرها، فيغفلون عن ويلاتها، ثم إن الحرب تكويهم بنارها، فهي كالشابة الحسناء التي تفتن الإغرار والحمقى والجهلة بمنظرها الخلاب ثم تظهر لهم أنها قبيحة كريهة عجوز ابيضَّ شعرها، وجزت رأسها، وتغيرت خلقتها فلا يرضى أحد أن يدنو منها ولا يحب أن يراها:

يقول عمرو: (الشعر والشعراء ١/٣٧٢ ـ ولسان العرب ٩/٤١٦).

الحربُ أولُ ما تكون فتيةً تسعى ببزتها لكلِّ جهولِ
حتى إذا حميت وشبَّ ضِرَامُها عادت عجوزاً غيرَ ذاتِ خليلِ
شمطاء جزّتْ رأسها وتنكرت مكروهة للشم والتقبيلِ

حقاً إن الحرب في بدايتها تكون هينة في استخدام العتاد ومؤنة الحرب ولكن عندما تشتد تأتي على الأخضر واليابس، على أن بعض العقلاء الذين ينظرون بنور إلى النتائج يحذرون

وينذرون وينبهون المتسرعين إلى الحروب بأن العواقب وخيمة بما تجره من دماء الأبرياء ثم إن هؤلاء المتسرعين يكونون أول الصرعى في ميادين القتال من أولئكم العقلاء معن بن أوس الذي مر بنا بعض قصائده حيث يقول: (٤٣)

نبهت أبا عمرو عن الحرب لو يرى ... برأي رشيدٍ أو يؤول إلى عزمِ
وقلت له دع عنك بكراً وحربها ... ولا تركبنْ منها على مركبٍ وخمِ
ومهلاً عن الحربِ التي لا أُديمُها ... صحيحٌ ولا تنفك تأتي على سُقُمِ
فإنْ يظفرْ الحرب الذي أنت فيهم ... وآبوا بِدُهْمٍ من سباء ومن دُهمِ
فلا بدَّ من قَتلى وعالك فيهم ... وإلا فجرحٌ ليس يكنى عن العظمِ
دعاني يشبُّ الحربَ بيني وبينه ... فقلت له: لا، بل هلم إلى السلم
وأمهلني حتى رمانِي بحرِّها ... تغلغل من غي ومن إثم
فلما رمانيها رميتُ سوادَه ... ولا بد أن نرمي سواد الذي يرمي
فكان صريعَ الخيلِ أول وهلةٍ ... فبعداً له مختار جهلٍ على حِلْمِ
فبتنا على لحمٍ من القومِ غَودرت ... أسنتنا فيه وباتوا على لحمِ
وأصبح يبكي من بنين وإخوةٍ ... حسان الوجوه طيبي الجسم والنسمِ
ونحن نبكي إخوة وبنيهم ... وليس سواء قتلُ حقٍّ على الظلمِ

فقصيدة معن هذه بحق درة أدبية في بيان العواقب الوخيمة وما تجره من نكبات وما تحل من الخطوب بالمعتدين الذين لا يتخذون من نصائح الناصحين موعظة ولا من دماء الأبرياء رادعاً ولا من فقدان الرجال زاجراً ولا من الثكالى رحمة، إن الحرب تفعل كل الآثام والشرور في بني الإنسان ولكنَّ هؤلاء المعتدين لا يتنبهون إلا بعد فوات الأوان.

وقد صدق النابغة الجعدي عندما حذر من شرور الحرب وآثامها وأنها تقضي على الأبطال والجيادِ الأصيلة وتستنفد الأموال وتورث الأحقاد وتقطع علاقات الناس الاجتماعية فقال في ذلك: (٤٤).

ألم تعلموا ما تورث الحربُ أهلها ... وعند ذوي الأحلام منها التجاربُ
لها السادةُ الأشرافُ تأتي عليهم ... فتهلكهم والسابحاتُ النجائبُ
وتستلب المالَ الذي كان ربه ... ضنيناً والحرب فيها الحرائبُ

أما أبو تمام الشاعر العباسي الحكيم فإنه يرى الحرب مهلكة وأن الحكيم فيها ينقلب إلى سفيه ألم يكن الحارث بن عباد البكري من حكماء بكر وكان قد اعتزل الحرب بين قومه بكر وبين تغلب حتى قتل ابنه بجير فركب رأسه وجن جنونه وطار صوابه وفقد كل تفكير معتدل فأنشد القصيدة المشهورة واستهلها بهذه الحكمة الجميلة فقال: (أيام العرب ١/٧٦).

كلُّ شيء مصيرُه للزوال غيرَ ربي وصالحِ الأعمال

ثم دخل إلى صلب الموضوع فقال:

يا بجير الخيرات لا صلح حتى نملأ البيدَ من رؤوس الرجال

وعلى غراره قال أبو تمام: (٤٥)

والحربُ تركب رأسَها في مشهدٍ عدل السفيه به بألف حليمِ
في ساعة لو أن لقمانا بها وهو الحكيمُ لكان غيرَ حكيمِ

وقد أشار المتنبي إلى هذا المعنى الذي أشرت إليه قبلاً في أن الحق أحياناً يتطلب أن تستخدم القوة في موضع القوة والحلم في موضع القوة ضعف، وعلى نهج أبي تمام سار أبو العلاء في تصوير بشائع الحرب وويلاتها فقال: (٤٦)

بني زمني هل تعلمون سرائراً علمت ولكني بها غيرُ بائحِ
سريتم على غيٍّ فهلا اهتديتم بما خبرتكم صافياتِ القرائحِ
وصاح بكم داعي الضلالِ فما لكم أجبتم على ما خيلت كل صائحِ
فإن تَرْشُدوا لا تخضبوا السيف من دمٍ ولا تلزموا الأميال سبرَ الجرائحِ

وهكذا استعرضنا بعض النماذج لشعراء في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر العباسي تقبح الحرب وتبين شرورها إلا عند الضرورة التي لا مفر منها لمواجهة المعتدين فإنه لا مناص من الاستعداد والقتال حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

● إحتفاء شعراء العصر الحديث بالسلام ●

لعل شوقي كان أبرز من حذر من الحروب وويلاتها وقد أشفق على بني الإنسان من الدمار والهلاك فقال بعض القصائد محذراً ومنذراً وقد أبدع شوقي وهو الشاعر القدير قدرة فائقة في

تصوير الحروب وهي في نظره ليست إلا إغتصاباً لحقوق الآخرين استعباداً للضعفاء واستعماراً لبلاد يراد نهب خيراتها فقال: (٤٧)

لا تـذكـرنَّ الحرب أو أهوالها ... إلا بقلبٍ خاشعٍ يتوجعُ
وأذرف على القلب الدموعَ فكلكم ... في آدمٍ أهـلٌ وآدمُ يجمـعُ
للخلق صبيان كما لك صبيةٌ ... ولهم لباس فارقوه ومضجعُ
واسمع حديث جناتها وصُلاتها ... هل كان فيها للديانة موضعُ
المال باعثها الأثيم ولم تزلْ ... تردي المطامع ناسهن وتصرع

على أن شوقي الذي حذر من الحرب ودعا إلى السلام وهتف به وحض على الاستقرار للأمم بين جوانبه يتحول إلى داع للحرب وذلك بعد أن أقدم الإيطاليون المستعمرون على إعدام البطل الإسلامي المرحوم عمر المختار فقال: (٤٨)

ركزوا رفاتك في الرمال لواء ... يستنهض الوادي صباحَ مساء
يا ويحهم نصبوا مناراً من دم ... يوحي إلى جيل الغدِ البغضاء
ما ضر لو جعلوا العلاقة في غدٍ ... بين الشعوب مودةً وإخاء
جرح يصيح على المدى وضحية ... تتلمَس الحرية الحمراء

وفعلاً فإن جرائم الاستعمار كان مدعاة لأن يثور الأحرار من المسلمين في العالم العربي والإسلامي لتحرير أوطانهم ودحر قوى الصليبية عن ديارهم ولن يكون ذلك إلا بفعل الأسباب وأولها التمسك بأهداب الدين الحكيم وثانيها الاقتداء بالرسول ﷺ في أسلوب معاركه سلماً وحرباً وثالثاً تطهير الصف الإسلامي من العملاء.

أما في فلسطين البلد المبتلي بكل أنواع الخطوب والويلات والذي حل بشعبه مالم يحل بشعب من شعوب الأرض قاطبة تشريداً لأهله، وإقتلاعاً لهم من جذورهم، إلى بلدان العالم واستعباداً لهذا الشعب ويكفي أن يحمل الفلسطيني هذا النسبة لهذا البلد حتى يصير سبة ويحمل كل أنواع الايذاء هذا الشعب الذي ذاق الويلات من المستعمر الصليبي الحاقد والذي مكنْ لليهود من إحتلاله بإعطائهم السلاح والأرض والدعم وإذلال مواطنيه بشر شعوب الأرض قاطبة وأعتاهم كفراً، وأشدهم لؤماً، وأخسهم حقداً، وأنذلهم جنساً، وأفظعهم فتكاً. ولكن سكان هذا البلد الأبي لم يأبهوا ولم يرضخوا للاستعمار ولا ليهود بل إنهم واجهوا هذه القوى بكل

صنوفها وأبعادها من فئات شتى من صليبية حاقدة على العرب والإسلام، ومن شيوعية كافرة مارقة من كل دين وخلق وعرف، ومن يهود يحملون بين ضلوعهم الشنآن على الإسلام والمسلمين والعرب منذ أخرجهم الخليفة الراشد عمر بن الخطاب من هذه الجزيرة التي لا يجتمع فيها دينان.

أقول إن هذه القوى الحاقدة وما وجدتْ من أعوان في ديار العرب مرقوا من الدين، وخرجوا على الإسلام ووجدوا في الاستعمار وفي يهود وفي الشيوعية الملحدة ما يحقق مآربهم وفعلاً تم لهم ما أرادوا فأخرجوا هذا الشعب الآمن من عشه، وأذاقوه الويلات وما نجده وما نشاهده من فعل هذه القوى في بلاد العرب بتأييد من أعداء الإسلام، من فتك بالدعاة إلى الله، ومن دك لدور العبادة التي لم يستطع المستعمر أن يدكها، ومن تصفية جسدية لكل شريف من أبناء العروبة، إن هذا لخير دليل على ذلك وربما يأخذ عليَّ القارىء الكريم هذا الاستطراد ولكن ماذا يضرُّ القلم إذا قال الحق وحرص عليه وثار على الظلم.

ومن أولئك الشعراء الذين نادوا بالحرب بعد أن عجزت الحيلة والمطالبة بالحرية والاستقلال والسلام. الشاعر الفلسطيني عبد الرحيم محمود الذي نال الشهادة في معركة الشجرة مع اليهود والإنجليز معاً: (٤٩)

سأحملُ روحي على راحتي ... وألقي بها في مهاوي الردى
فإما حياة تَسرُّ الصديقَ ... وإما مماتٌ يغيظُ العِدَى
أرى مقتلي دون حقي السليبِ ... ودون بلادي هو المرتضى
يلذُّ لأذني سماعُ الصليلِ ... ويبهجُ نفسي مسيلُ الدِما
وجسمٌ تجندل في الصحصحانِ ... تناوله جارحاتُ الفلا
كسا دمه الأرضَ بالأرجوانِ ... وأثقل بالعطر ريحَ الصَّبا
لعمرك هذا مماتُ الرجالِ ... ومن رامَ موتاً شريفاً فذا

في ظلال القصيدة:

لئن استعذبنا من شعراء العصر الحاضر قوة أشعارهم، وبراعة نظمهم، وسلاسة أفكارهم، وقوة تأثيرهم، وعلى رأسهم أمير الشعراء شوقي فإن هذا الشاعر البطل يتفوق على أولئكم بأنه كان مقاتلاً صنديداً وبطلاً هماماً حمل السلاح وحارب أعداء الوطن حرباً لا هوادة فيها بعد أن

أعيت كل وسائل المسالمة لجنود الاستعمار ويهود حتى نال الشهادة. وأبياته فيها من صدق المنطق، ووضوح العبارة وجلاء الدلالة ما يدخل شغاف قلوب عشاق الحق والحرية كيف لا وهي من لسان مؤمنٍ بربه مدافع عن عرضه وشرفه لم يقلها في مكتب من مكاتب نظم الشعر بل إنه قالها في خضم المعارك واحتدام صراع قوى الحق مع قوى الباطل.

وإن اليوم الذي يرجع الحق فيه إلى أهله ليس ببعيد وعلى هؤلاء الذين قهرتهم قوى الظلم والإلحاد والإجرام عليهم بكل صدق وإخلاص الرجوع إلى سبيل واحد لا ثاني ولا ثالث له إنه سبيل التمسك بالعقيدة الإسلامية والإقتداء بسنة الرسول ﷺ ولن يصلح أمر هؤلاء المقهورين إلا بالرجوع إلى الله تعالى (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم).

ومن قطعة حربية يقول الشهيد عبد الرحيم محمود بعد أن مل أبناءُ فلسطين دعوة الاستعمار واعتداء بني يهود على المقدسات الإسلامية في فلسطين وذلك في قصيدته المشهورة دعوة إلى الجهاد. (ديوان ص ٧٥).

دعا الوطن الذبيح إلى الجهاد ... فخف لفرط فرحته فؤادي
وسابقت النسيمَ ولا افتخارُ ... أليس علي أَن أفدي بلادي
حملت على يدي روحي وقلبي ... وما حَملتها إلا عتادي
وقلت لمن يخاف من المنايا ... أتفرقُ من مجابهةِ الأعادي
أتقعد والحمى يرجوك عوناً ... وتجبن عن مصاولة الأعادي
فدونك خدر أمك فاقتحمه ... وحسبك خسةً هذا التمادي
فللأوطان أجنادٌ شدادٌ ... يكيلون الدمار لأي عادي
تراهم في الوغى أسداً غِضَاباً ... معاويناً إذا نادى المنادي
بني وطني دنا يومُ الضحايا ... أعز على ربا أرض الميعاد
فمن كبش الفداء سوى شبابٍ ... أبي لا يقيمُ على اضطهادِ[٥٠]
ومن للحرب إن هاجت لظاها ... ومن إلا كُمُ قدحُ الزناد
فسيروا للنضالِ الحقّ ناراً ... تصب على العدى في كل وادِ[٥١]
فليس أحط من شعبٍ قعيدٍ ... عن الجُلّى وموطنُه ينادي

* * *

بني وطني أفيقوا من رقادٍ	فما بعد التعسف من رقادِ
قفوا في أيٍّ كان صفاً	حديداً لا يؤول إلى انفرادِ
ولا تجموا إذا أربدت سماءٌ	ولا تهفوا إذا ثارت بوادي
ولا تقفوا إذا الدنيا تصدّت	لكم وتكاتفوا في كلّ نادي
إذا ضاعت فلسطينٌ وأنتم	على قيد الحياةِ ففي اعتقادي
بأن بني عروبتنا استكانوا	وأخطأ سعيَهم نهجَ الرشادِ

في ظلال القصيدة:

بعد أن نمعن النظر في هذه الأبيات الجميلة السبك، العذبة الرص القوية الأداء، البارعة السناء، العظيمة الأسلوب، الرقيقة الأهداف، الغزيرة المعاني، الوارفة الظلال، الثرة الإيحاءات بمعنى الحرب وطلب الشهادة في سبيل الله نخرج بما يأتي:

أولاً: إن هذا الشاعر من أبناء النكبة وقد قذف هذه المعاني الكريمة من واقعٍ مرّ من معاناة هذا الشعب الأبي لمكائد الإنجليز واليهود على أرض الأسراء والمعراج.

ثانياً: لا نجد في هذه القصيدة إلا كل يسير في المعنى فصيح في اللفظ صادق في العاطفة، بارع في حسن النظم ذلك لأن هذا الشاعر وهبه الله عاطفة إسلامية جياشة بعيدة عن الزيف والإدعاء والكذب فهو ابن الحرب بلا منازع.

ثالثاً: نلمس من هذه القضيدة الغراء تحذيراً لعموم المسلمين والعرب بأن يستعدوا للخطر الداهم الذي يتمثل في مكائد الصليبية واليهودية والشيوعية ممثلة في قول القائد الإنجليزي الذي دخل القدس واسمه اللورد (اللنبي) وقال القول المشهور بعد احتلاله لبيت المقدس:

● «الآن انتهت الحروب الصليبية» ●

فقد أفصح هذا القائد الصليبي عن مكنونات صدور الاستعمار من استمرار الحروب ضد العالم الإسلامي.

رابعاً: إن هذا الشاعر قد وجه الخطاب في كليته إلى الشباب وهم عصب الحياة وقوة الأمة ورمز التحرير والجهاد في سبيل الله دون الالتفات إلى الصعاب من الأعداء.

خامساً: إن إصرار الشاعر على أن يشارك الشعب العربي المسلم في الحرب ضد الإنجليز

واليهود ثم عدم الاكتراث بنزيف الدماء وسقوط القتلى وتيتم الأطفال وتدمير المعالم الحضارية سبب أساسي لاشتداد دوافع الحرب واستعادة الحقوق المغتصبة. ذلك أن الحرب لها الكثير من المنافع في جمع الشعب المتفرق والقضاء على السلبيات والرجوع إلى الله تعالى لإلتماس نصره بعد تحكيم شرعه والتزام أوامره ونواهيه. هذه الحرب هي نعمة إن جاز هذا التعبير وصدق الله العظيم الذي يقول: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)(٥٢) ويقول تعالى: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع)(٥٣).

وقد ألم الشاعر الشهير عبد الرحيم محمود ببعض المعاني لهذه الآية الكريمة فقال من قصيدة الجامعة العربية (٥٤).

أصهر بنارك غِلّ عنقكِ ينصهر — فعلى الجماجمِ تركزُ الأعلام
وأقم على الأشلاءِ صرحك إنما — من فوقه تبنى العلا وتُقام
واغصب حقوقك عنوةً لا تستجدها — إن الألى سلبوا الحقوق لئام
هذي طريقك للحياة فلا تحد — قد سارها من قبلك الأقوام

* * *

حقاً أيها القارىء الكريم إن الحياة للأقوياء، وليست للضعفاء لأهل الحق ولو كانوا مغلوبين وليس لأهب الباطل ولو كانوا باغين معتدين ذوي سلطان، وعلى هذا إن أمام المنكوبين من أهل فلسطين طريق الجهاد بعد الرجوع إلى الله تعالى لأن الله يقول: (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الإشهاد)(٥٥).

ويصور لنا الشاعر السعودي محمد بن عثيمين الذي رافق موحد هذه الجزيرة بعد تفرقها، وجامعها بعد تناحر قبائلها، وملاحقة أعداء التوحيد والوحدانية من الحاقدين والمبتدعة وفلول من يضعون أنفسهم في أعلى مراتب الرفعة والشرف يصور لنا هذا الشاعر شجاعة الملك عبد العزيز طيب الله ثراه وقوة جأشه والتفاف القبائل تحت سلطانه تاركاً الضعفاء وناعياً على كل من لا يأخذ حقه حتى صارت هذه الجزيرة رمزاً للأمن والسلام والعدل وما ذاك إلا بترسيخ قواعد الإسلام الصحيح والقضاء على كل معاول الهدم من أدعياء الإسلام.

يقول محمد بن عيثمين أبياتاً مستوحاة من لهيب المعارك ليس من نظم بعيد عن جو القتال والمقاتلين بل إنه من طلقات الرصاص وأزيز المدافع.

يقول[٥٦] محمد بن عيثيمين في فتح الاحساء: (ديوانه ١/١٥).

العـزُّ والمجدُ في الهنـدية القُضُب ... لا في الرسـائلِ والتمنيـقِ للخطب
تـقضي المواضـى فيمضي حكمها أَمّا ... إن خالج الشك رأى الحاذقِ الأرب
عبـد العزيـز الـذي ذلت لسطوته ... شوسُ الجبابرِ من عُجْمٍ ومن عربِ
الله أكبر هـذا الفتـح قد فتحت ... بـه من الله أبـواب بلا حـجب
فتـح به أضـحت الاحساء طاهرة ... عن الجهـادِ فما مـر كـالـجُـنب

في ظلال القصيدة:

القتال والمقاتلون والعز والشرف وإزهاق الباطل وإحقاف الحق هي روح هذه الأبيات التي اقتدى بها ابن عيثمين بالشاعر العباسي أبي تمام فهو يقرر أن الحق لا بد له من قوة تحميه ومن عقيدة يسير على هداها للنصر والغلبة وعبد العزيز هو الإمام الذي هيأه الله لتوحيد هذه الجزيرة بعد أن كانت أشتاتاً لا يجمع بينها إلا الصراع القبلي والنزيف الدموي والخراب في فقدان الأبطال والرجال فاختارت العناية الإلهية هذا الرجل وتم على يديه بإذن الله توحيد هذه الديار المترامية الأطراف تحت اللواء الخالد...

● لا إله إلا الله محمد رسول الله ●

وصدق الله العظيم الذي يقول: «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً». سورة الأحزاب الآية ٢٢.

وستبقى هذه الديار محمية برعاية الله وعنايته ما تمسكت بهذا الشعار الخالد وبهذا النداء الرباني الذي يدعو المؤمنين للتمسك بكتابه وتنفيذ أحكامه.

«الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة». سورة الحج الآية ٤١.

وهكذا نجد عند هذا الشاعر معالم واضحة لعبقرية وشجاعة الملك عبد العزيز طيب الله ثراه.

وفي شمال أفريقيا الذي ابتلى بالاستعمار الفرنسي يقول الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي[٥٧].

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيبَ القدر
ولا بد لليل أن ينجلي ولا بد للقيدِ أن ينكسر
ومن لم يعانقه شوق الحياة تبخر في جوها واندثر

فإن الإرادة القوية هي التي تصنع حياة الأمم الماجدة وتقضي على عوامل الضعف والتخلف ولا بأس من بذل كل غال ورخيص من مال ودماء وشقاء في سبيل هذه الغاية الكريمة ثم يقول أبو القاسم الشَّابي في نفس القصيدة.

وأعلن في الكون أن الطموح لهيبُ الحياةِ وروحُ الظفر
إذا طمحت للحياة النفوس فلا بد أن يستجيب القدر

فالحياة في رأي أبي القاسم هي للأقوياء وإن كانوا من أهل الطموح الظالمين وليست للضعفاء المساكين.

وبعد..

فإن الإسلام حريص على حياة السلام بين الأفراد، وبين الشعوب، وقد رأينا أن آيات القرآن الكريم قد دعت إليه وكذلك أحاديث الرسول ﷺ دعت إليه وسيرة الخلفاء الراشدين مع قادة المسلمين أثناء الفتوح كانت خير دليل على المحافظة على السلام.

ثم استعرضنا بعض النماذج للشعر في العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام وفي عصور تالية تحث على السلام والإلتزام به والإبتعاد عن الحروب. أما إذا فقدت كافة الوسائل لاسترداد الحقوق من مال وعرض ووطن فليس هناك إلا القتال والحرب.

وصدق الله العظيم الذي يقول: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) [٥٨].

●●●

الهوامش

(١) الأمالي الجزء الثاني ص ٢٧١ ـ ٢٧٣. الأغاني الجزء الرابع ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) الرسل: المهل. الرداح الثقيلة: الأوراك. الجأش: روح القلب القِرن: المكافىء. وشائني: عائبي.

(٣) الخطية: الرماح منسوبي إلى منطقة مشهورة بها وهي البحرين تعرف بالخط. الشريعة: المذهب. الوغى: الحرب.

(٤) الشتيم: الكريه، العابس: المكشر للحرب.
(٥) راجع الأمالي ٢/٧٥، والأغاني ١٤/١٣٤.
(٦) سورة الأنفال، الآيتان (١٥، ١٦).
(٧) المفضليات ١/١٦٠، الأمالي ١/٢٥٥، الأغاني ٣/١٠٤.
(٨) معاني الكلمات: اقليه: أبغضه، عرض الدنيا: المال والبنون والجاه، منقصتي: إهانني، يشجيني: يحزنني، ممنون: مقطوع.
(٩) لنت: من اللين والتسامح، أجازي: أكافىء، بيني: فارقي وهو من البين بمعنى البعد والفراق.
(١٠) حماسة أبي تمام ٣٩٣، الحسام: السيف، المهند: المصنوع في الهند.
(١١) الحماسة ص ١٠٠، المعلقات، معلقة النابغة ص ٦٤. الشعث: التفرق.
(١٢) صحيح الجامع الصغير رقم ٤٣٩١ ص ٢/١٧١.
(١٣) سورة الحجر ٤٩، ٥٠.
(١٤) سورة الحجر ١٥.
(١٥) سورة النساء ٤٨.
(١٦) سورة الأعراف ١٩٩.
(١٧) سورة المزمل، آية ٩.
(١٨) سورة فصلت، آية ٣٤.
(١٩) سورة التوبة، آية ٦.
(٢٠) سورة آل عمران، آية ١٥٩.
(٢١) صحيح الجامع الصغير رقم ١١٥٠ ـ (١/٣٥.
(٢٢) صحيح الجامع الصغير ـ الألباني رقم ٢٣٦٩ ص ١٤٣ جـ ٢.
(٢٣) سورة آل عمران ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٢٤) انظر الأمالي ٢/١٠٢ ـ الأغاني ١٢/٦٠ ـ المعاني لأبي هلال العسكري ١/١٥٢، حماسة البحتري ٣٨٢.

معاني الكلمات:

ضغنة: حقده، رغمي: إذلالي وإهانتي، سمته: حملته وكلفته، السفاهة: الإثم، الوزر، صالحي طيبي، أغض، أغمض، قذي: قذارة، الرائش: الذي يدخل السهم بالريش لتدخل بسهولة ويسر، يستهاض: يكد.

(٢٥) حماسة البحتري ص ١٠٧ خلة طبع.
(٢٦) ديوان بشار بن برد ١/٣٠٩.
(٢٧) ديوان المتنبي ص ٩٧، اليد: الجميل والإحسان، الندى: الكرم.
(٢٨) شرح المعلقات العشر للتبريزي ص ١١٧.

الحديث المرجم: الحديث غير المتوقع، تضد: تتمرن، تضرم: تشتغل، السحيل: خيط دقيق، والمبرم: خيط مفتول شديد.

(٢٩) تغل: تغطي، قفيز، مكيال.
(٣٠) سورة آل عمران ـ آية ١٦٤.
(٣١) سورة آل عمران آية ١٠٣.
(٣٢) سورة الأحزاب آية ٤٤.
(٣٣) سورة الفرقان آية ٦٣.

(٣٤) سورة التوبة آية ١٣.

(٣٥) سورة البقرة آية ١٩٤.

(٣٦) سورة البقرة آية ١٩٠.

(٣٧) صحيح الإمام البخاري ٦٣/٤، المطبعة الحديثة ١٣٢٠هـ.

(٣٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٤٩/٤.

(٣٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٤٩.

(٤٠) سورة الحج، الآيتان ٣٩ ـ ٤٠.

(٤١) سيرة ابن هشام ٢٦٧/٣.

(٤٢) راجع المؤتلف والمختلف ص ٩ والإصابة ١١٢/١.

(٤٣) جمهرة الأمثال على هامش مجمع الأمثال للميداني ٢٩٣/١.

(٤٤) جمهرة الأمثال لابن هلال ص ٢٣٨/١.

(٤٥) ديوان أبي تمام ص ٢٧٣ والعقد الفريد ١١٠/١.

(٤٦) لزوم ما يلزم ٣٠٧/١.

سرائر: جمع سريرة وهي لا يعلن، بائح: معلن، القرائح: جمع قريحة وهي النفس الذكية، الأميل: جمع ميل وهو المرود الذي يقاس به الجرح.

(٤٧) راجع جريدة الأهرام ١٧ نوفمبر سنة ١٩١٤، والشوقيات المجهولة ١٦٣/٢.

(٤٨) الشوقيات ١٧/٣.

ركزوا: وضعوا الجثة، البغضاء: الحقد والضغينة، الحرية الحمراء: الحرية التي لا تؤخذ إلا بالدم.

(٤٩) ديوانه ص ٥٤.

(٥٠) أبي: حر، لظاها: هولها، الجلي: الأمر العظيم، التعسف: الظلم، أربدت: أرعدت، تجموا: تجنبوا، تهنوا: تصعفوا، استكانوا: ذلوا.

(٥١) راجع ديوانه ص ٧٥.

(٥٢) سورة البقرة آية ٢٥١.

(٥٣) سورة الحج آية ٤٠.

(٥٤) الديوان ص ١٤٤.

(٥٥) سورة غافر آية ٥١.

(٥٦) العقد الثمين، شرح ديوان ابن عيثمين ١٥/١.

(٥٧) ديوانه ص ١٦٧.

(٥٨) سورة البقرة، آية ١٨٩.

• مراجع البحث •

١ ـ تفسير ابن كثير ـ ابن كثير ـ دار القرآن الكريم/ بيروت.

٢ ـ تفسير الكشاف ـ الزمخشري ـ دار الفكر/ بيروت.

٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ محمد عبد الباقي ـ دار أحياء التراث/ بيروت.
٤ ـ المعجم المفهرس للحديث ـ كرنكو ـ ليدن ١٩٣٦م.
٥ ـ صحيح البخاري ـ الإمام البخاري ـ المكتبة الإسلامية/ تركيا.
٦ ـ فتح الباري ـ ابن حجر ـ إدارة البحوث بالرياض.
٧ ـ سيرة ابن هشام ـ ابن هشام ـ دار الجيل/ بيروت.
٨ ـ الطبقات الكبرى ـ ابن سعد ـ دار بيروت للطباعة والنشر.
٩ ـ تاريخ الأدب العربي ـ د. علي الجندي ـ مكتبة الجامعة العربية ط ٢.
١٠ـ شعر الحرب في العصر الجاهلي ـ د. علي الجندي ـ مكتبة الجامعة العربية ط ٢.
١١ـ أيام العرب في الجاهلية ـ محمد جاد المولى وآخرون ـ القاهرة ١٩٤٢م.
١٢ـ شرح المعلقات السبع ـ الزوزني ـ بيروت/ دار صادر.
١٣ـ شرح المعلقات العشر ـ التبريزي ـ بيروت/ دار صادر.
١٤ـ أشعار الشعراء الستة ـ الاعلم الشنتمري ـ دار الآفاق/ بيروت.
١٥ـ محاضرات الأدباء ـ الراغب الأصبهاني ـ دار الحياة/ بيروت.
١٦ـ لسان العرب ـ ابن منظور المصري ـ دار صادر/ بيروت.
١٧ـ القاموس المحيط ـ الفيروز آبادي ـ دار الفكر/ بيروت.
١٨ـ عيون الأخبار ـ ابن قتيبة ـ دار الكتاب العربي/ بيروت.
١٩ـ تاريخ الأدب العربي ـ د. عمر فروخ ـ دار العلم للملايين/ بيروت.
٢٠ـ الكامل في الأدب ـ المبرد ـ مكتبة المعارف/ بيروت.
٢١ـ الأمالي ـ القالي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٢ـ خزانة الأدب ـ البغدادي ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
٢٣ـ الطبيعة في الشعر الجاهلي ـ د. نوري قبسي ـ دار الإرشاد بيروت.
٢٤ـ الخيل ـ الأصمعي ـ فيينا ١٨٩٥م.
٢٥ـ المفضليات ـ المفضل الضبي ـ أكسفورد ١٩١٨م.
٢٦ـ جمهرة أشعار العرب ـ لأبي الخطاب القرشي ـ القاهرة ١٨٩٠م.
٢٧ـ شعراء النصرانية ـ لويس شيخو ـ بيروت ١٨٩٠م.
٢٨ـ ديوان عنترة بن شداد ـ القاهرة ١٩١١م.
٢٩ـ ديوان عامر بن الطفيل ـ لندن ١٩١٣م.
٣٠ـ ديوان طفيل الغنوي ـ لندن ١٩٢٧م.
٣١ـ العقد الفريد ـ ابن عبد ربه ـ بولاق ١٢٩٣هـ.
٣٢ـ شرح النقائض ـ معمر بن المثنى ـ ليدن ١٩٠٥م.
٣٣ـ مجمع الأمثال ـ الميداني ـ القاهرة ١٨٩٣م.

٣٤ـ الشعر والشعراء ـ ابن قتيبة ـ دار المعارف ١٩٦٦م.

٣٥ـ المجتمعات الإسلامية ـ د. شكري فيصل ـ دار العلم للملايين.

٣٦ـ الفروسية ـ ابن القين (مخطوطة) دار الكتب العلمية.

٣٧ـ الكامل في التاريخ ـ ابن الأثير ـ دار الفكر/ بيروت ١٩٧٨م.

٣٨ـ الأصمعيات ـ الأصمعي/ تحقيق شاكر وهارون ـ دار المعارف/ القاهرة.

٣٩ـ فتوح العراق ـ محمود شيت خطاب ـ المثنى ١٩٦٠م.

٤٠ـ شرح نهج البلاغة ـ ابن أبي الحديد. ـ دار مكتبة الحياة.

٤١ـ فجر الإسلام ـ د. أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي بالقاهرة.

٤٢ـ الإعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ط٣.

٤٣ـ معجم المؤلفين ـ عمر رضا كحالة ـ مكتبي المثنى ١٩٥٧م.

٤٤ـ العصر الجاهلي ـ د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٠م.

٤٥ـ الفروسية في الشعر العربي ـ د. نوري قيس ـ منشورات مكتبة النهضة.

٤٦ـ معجم البلدان ـ ياقوت الحموي ـ دار صادر/ بيروت.

٤٧ـ الشعراء الصعاليك ـ د. يوسف خليف ـ دار المعارف بمصر.

٤٨ـ مصادر الشعر الجاهلي ـ د. ناصر الدين الأسدي ـ دار المعارف بمصر ط٤ عام ١٩٥٦م.

٤٩ـ مختارات من شعراء العرب ـ ابن الشجري ـ المطبعة العامرة بمصر.

٥٠ـ طبقات فحول الشعراء ـ ابن سلام الجمحي/ تحقيق شاكر ـ دار المعارف بمصر.





THE MYTH OF
ARAB PIRACY
IN THE GULF

SULTAN MUHAMMAD AL-QASIMI BSc, PhD

CROOM HELM
London • Sydney • Dover, New Hampshire

عرض الأستاذ عبدالله بن حمد الحقيل

خلال حضوري مؤتمر اتحاد المؤرخين العرب الذي عقد مؤخراً في أبو ظبي، تحت رعاية سمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، رئيس دولة الامارات العربية المتحدة، نظم المجمع الثقافي زيارات للمشاركين، يشاهدون أثناءها بعض الأماكن، والمعالم، ويقومون بزيارات لبعض الشخصيات الهامة في دولة الإمارات.

قمنا أثناء ذلك بمشاهدة بعض المناطق، والأماكن، والآثار، والمعالم الحضارية، وقوبلنا من أهلها بكل مودة، وحفاوة، وترحاب، أحسسنا أننا بين أهلينا، وأشقائنا الذين جمعتنا وإياهم أواصر الدين، والتاريخ، والدم، الذي ينبض في العروق، مما زاد الشوق إلى امتداد زمن الإقامة، حتى نزداد إحاطة بما في تلك البلاد من معالم حضارية، وكنا كما قال الشاعر:

بلاد بها ما يملأ العين بهجة ويسلي عن الأوطان كل غريب

ومن الشخصيات التي قمنا بزيارتها سمو حاكم الشارقة، الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، الذي تلطف بإهدائي نسخة من أطروحته العلمية التي حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة اكسترا، بإنجلترا وطبعت باللغة الإنجليزية عام ١٩٨٦م وتتكون من ٢٣٣ صفحة من الحجم المتوسط. وأستطيع القول بأن تاريخ الخليج، هذا الجزء العربي العريق بأصالته، وحضارته لم يلق من الحجم الوسط.

وأسرة القواسم ذات تاريخ بارز في الخليج ، وكانوا من مناصري الدعوة السلفية منذ ظهورها ، وكانت سفنهم في الخليج تمثل جزءاً هاماً لأسطول الدولة السعودية ـــ الأولى والثانية ـــ الذي كان كثيراً ما يتصدى لخصوم الدعوة، في رأي كثير من المؤرخين .

ومن خلال مطالعتي لهذه الأطروحة، أدركت أننا بحاجة إلى المزيد من الدراسات التاريخية المنهجية، في تاريخ هذه المنطقة، إذ أن مثل هذه الدراسات تسهم بشكل واضح في كشف نواح تاريخية مهمة، وتزيح الستار عن حقائق مدفونة، وغير معروفة تاريخيا.

وأستطيع القول بأن تاريخ الخليج، هذا الجزء العربي العريق بأصالته، وحضارته، لم يلق ما يستحقه من دراسات المؤرخين، والباحثين، والمفكرين، رغم أهميته في الحاضر وامتداد تلك الأهمية إلى الأعماق السحيقة من عمر الزمن.

ولقد انبرى في وقت ما، عدد من المستشرقين، والرحالة، لكتابة ذلك التاريخ ونظراً لعدم قدرتهم على فهم لغتنا الفصحى، وعدم استيعابهم للهجاتنا المحلية، ومدلولاتها، وكذا عاداتنا، وتقاليدنا، وغير ذلك من أمور .. جعلتهم يقعون في أخطاء ـ إما سهواً، أو عمداً ـ بل إن كثيراً منهم كانوا يتحيزون في أحكامهم، وآرائهم .. وتحليلهم لتلك الأحداث التي يتعرضون لها بالدراسة .. وتصدر تلك الآراء في كتب تتحدث عن تاريخنا .. والعجيب أن الكثيرين منا كان يعتمد على تلك الكتب كمراجع ومصادر يستقي منها ما يود الوصول إليه من معلومات .. وبذلك انتشرت تلك الأخطاء، وأصبحت كأنها حقائق مسلمة .. وكان الأحرى بمن يعتمدون على هؤلاء، أن يعرفوا منذ الوهلة الأولى، وقوع هؤلاء في أخطاء، تكاد تكون بدهية كأسماء الأعلام، والأماكن، والبلدان، وعدم مقدرتهم على ضبطها، مما يؤدي إلى اضطراب وخلل فيما يبنى على ذلك من معلومات.

ولذا نهيب بمثقفينا، ومؤرخينا، ومؤسساتنا العلمية أن يأخذوا المسئولية على عاتقهم في إعادة كتابة تاريخ بلادنا، وتمحيصه من الدخيل، والأخطاء، والاهتمام بنشر التراث .. والسير بخطى وطيدة، ورصينة في هذا الاتجاه..

ولعل ما يملأ النفس غبطة، أن كتاب «أسطورة القرصنة العربية في الخليج» يسير في هذا الاتجاه .. لذا يعتبر أحد روافد المعرفة التاريخية، التي تصحح مسيرة الأفكار المتحيزة إلى وجهتها الصحيحة..

وتعالوا بنا نستعرض مضمون الكتاب..

يحتوي فهرس المحتويات على ما يلي:

١ ـ الخليج العربي في القرن الثامن عشر..
٢ ـ اتهامات، القرصنة ١٧٩٧ ـ ١٨٠٦.
٣ ـ الهجوم على رأس الخيمة عام ١٨٠٩.
٤ ـ المفاوضات والمعاهدة عام ١٨١٤.
٥ ـ تدمير القواسم عام ١٨١٩..

ثانياً : المصادر:

وثائقــه:

- أرشيف الدولة في هولندا.
- أرشيف بومباي/ الهند.
- مكتبة وزارة الهند.
- الأرشيف الوطني للهند.
- مركز البحوث والوثائق/ أبو ظبي (وثائق بالفرنسية).
- مجموعة وثائق بريطانية أصلية خاصة.
- وثائق منشورة (بلغات مختلفة).

ثالثاً: دراسات (كتب منشورة بالانجليزية:

١ ـ قراصنة ساحل عمان عام ١٩٦٦.
٢ ـ ساحل القراصنة عام ١٩٦٦.
٣ ـ إمارات الساحل المتهاون عام ١٩٧٠.
٤ ـ بريطانيا والخليج (١٧٩٥/ ١٨٨٠) عام ١٩٦٨.
٥ ـ العراق الحديث في أربعة قرون عام ١٩٢٥.
٦ ـ تاريخ بحرية الهند.
٧ ـ شركة الهند الشرقية (١٧٨٤/ ١٨٣٤) عام ١٩٤٠.
٨ ـ تاريخ الاقتصاد الهندي/ كامبروج.
٩ ـ سادة الشرق: شركة الهند الشرقية وأسطولها.

ويوجد صورة لعدد من اللوحات الزيتية الملونة تصور اجتياح رأس الخيمة والقواسم.

لقد كان الانجليز هم القوة المسيطرة في الخليج العربي في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر.. وقد جرى الرأي في تبرير التوسع البريطاني في منطقة الخليج على أنه كان ضرورة حتمية لقمع القرصنة العربية..

وهذا الكتاب يفند هذا الزعم، ويتصدى لأسطورة تلك القرصنة، ويؤكد بالأدلة أن خطر القرصنة كان صورة خلقتها شركة الهند الشرقية لأسباب تجارية بحتة .. فقد كانت الشركة عازمة على زيادة نصيبها في تجارة الخليج مع الهند على حساب التجار العرب في المنطقة، خاصة القواسم في مدخل الخليج .. ولم يكن لرئاسة الشركة في بومباي سفن حربية كافية لهزيمة أسطول القواسم .. ولذا لجأت إلى إقناع الحكومة البريطانية بتكليف الأسطول البريطاني بتحقيق تلك السيطرة..

ومن هذا المنطلق تولت شركة الهند الشرقية تنظيم حملة لتصوير القواسم .. زوراً، على أنهم قراصنة يهددون كل النشاط البحري شمال

المحيط الهندي والمياه المجاورة له .. وصار كل حادث يقع لأية سفينة في المنطقة يؤول على أنه هجوم من قراصنة القواسم..

وقد أدت هذه الحملة في النهاية إلى اجتياح رأس الخيمة وتدمير القواسم..

ومن واقع دراسة مكثفة ودقيقة لأرشيف بومباي البريطاني لم يسبق لباحث الاطلاع عليه جاء هذا الكتاب ليقدم صورة جديدة تماماً عن فترة هامة في حياة الخليج ... وهو أيضاً يلقي الضوء على أسلوب شركة الهند الشرقية وطريقتها في فترة دقيقة من توسع الأمبراطورية البريطانية..

ولقد قام جون جوردون لوريمر منذ ثلاثة أرباع القرن تقريباً بتأليف موسوعته الكبرى عن الخليج الذي عربه قسم الترجمة في مكتب أمير قطر، وطبع بإسم «دليل الخليج» في قسمين: تاريخي، وجغرافي، وكل قسم سبعة مجلدات ومنذ ذلك الحين أصبح التشويه المتعمد لتاريخ شبه الجزيرة العربية سائداً لم يتصد له أحد، ونقل المؤرخين عن لوريمر، دون روية وتبصر وتفكير، كل ما ساقه من أخبار، وما توصل إليه من قناعات عن الخليج وأهله.

ولوريمر كان موظفاً مدنياً في حكومة الهند البريطانية قضى معظم حياته الوظيفية في الهند وأن أعداد الدليل الشهير الذي ارتبط اسمه به كان بتكليف من اللورد كيرزون، نائب الملك في الهند، عقب رحلة قام بها اللورد للخليج عام ١٩٠٣م.. وكان الهدف الأساسي منه هو أن يكون هناك، تحت يد مندوبي بريطانيا وواضعي سياستها في كل من الخليج والهند ولندن، كتاب يمكن تداوله عن البلاد والمصالح البريطانية التي سوف يتعاملون معها .. وكان لا بد من توافر أسانيد وثائقية تدعم النفوذ البريطاني في المنطقة وتبرر وجوده وتوسعه في وقت بلغ فيه التوتر الدولي مداه وتصارعت أطماع القوى الاستعمارية الكبرى على خيرات الشعوب..

كان من المستبعد أن يلتزم لوريمر، الموظف البريطاني في حكومة الهند البريطانية، بالحياد والموضوعية، في دراسته لسياسة بلاده وفي رواياته ـ نقلاً عن وثائق بريطانية سابقة ـ التي تضمنها الجزء التاريخي من الدليل.

لقد وضعت الحكومة البريطانية في الهند تحت تصرف لوريمر كما هائلاً من الوثائق التي تخدم موضوعه لكن منهجه كان إنتقائياً إلى أقصى حد، وبالشكل الذي يخدم هدفه، فاستطاع بذلك نسج أكاذيب وشائعات على أنها حقائق لا تقبل الشك..

وقد أدت ترجمة هذا المؤلف الكبير إلى اللغة العربية إلى رواج وجهة النظر الاستعمارية البريطانية في موضوعات يتصدى لأحدها اليوم سمو أمير الشارقة الدكتور سلطان القاسمي وهو

مسألة القرصنة العربية في الخليج وذلك في كتابه، «**أسطورة القرصنة العربية في الخليج**» الذي صدر بالإنجليزية عام ١٤٠٦هـ وهو يمثل أطروحته للدكتوراه يقول سمو أمير الشارقة في مقدمة كتابه:

يقول سمو أمير الشارقة في مقدمة كتابه:

«لقد حاول مؤيدو الاستعمار البريطاني ترويج الفكرة بأنه في أواخر القرن الثامن عشر وخلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر، اندفع عرب الخليج بحماس بالغ، خاصة القواسم، في موجة قرصنة عارمة ضد التجارة الدولية ليس في الخليج وحده، لكن في البحر الأحمر أيضاً، وفي بحر العرب والمحيط الهندي.

«أصحاب هذه الحجة يريدون منا الاعتقاد بأن عرب الخليج قد نالوا الخلاص من تلك الأفعال الشائنة بفضل الجهود الطيبة لشركة الهند الشرقية البريطانية، التي كان تدخلها في الخليج لحفظ القانون والنظام. أما ما نتج عن ذلك من سيطرة بريطانية على الخليج لمدة قرنين من الزمان فقد اعتبروه التزاماً ألقى على عاتق بريطانيا دون أن تسعى إليه..».

ويوضح الدكتور القاسمي رأيه في نفس المقدمة تفنيداً للحجة البريطانية:

«في رأيي أن شركة الهند الشرقية كانت عازمة على زيادة نصيبها في تجاره الخليج بأية وسيلة .. وكانت أية زيادة في نصيب الشركة لا بد وأن تكون على حساب العرب من أهل الخليج وهم: العتوب والعمانيون والقواسم» ... «وقد أدركت حكومة الشركة في بومباي أن أي تصد لمخططاتها في الخليج سوف يأتي من جانب القواسم .. لكنها كانت على دراية جيدة أن سفنها الحربية ليست نداً لأسطول القواسم القوي...» لذلك كان لا بد من تعبئة دوائر اتخاذ القرار في كل من حكومتي بومباي والهند بل وفي الأمبراطورية نفسها ضد القواسم». وبناء عليه شرع مسئولو الشركة في حملة منظمة لتصوير القواسم **وبالأحرى** تشويه صورتهم على أنهم قراصنة، وتمثل أعمال النهب التي يقومون بها تهديداً خطيراً لكل الأنشطة البحرية في المحيط الهندي، والمياه المجاورة له .. وصار كل حادث يقع لأية سفينة في المنطقة يعزى بشكل متعمد إلى قراصنة القواسم .. بهذه الوسيلة تم تنفيذ خطة «الكذبة الكبرى».. وأصبح لقب «القواسم» بين عشية وضحاها مرادفاً للفظة «قراصنة» بل وأصبح موطن القواسم يسمى «ساحل القراصنة» بدلاً من الساحل العربي» .. وبذلك صارت الحرب على «القرصنة» هي نداء المعركة لشركة الهند الشرقية البريطانية وإذا حدث ولم تقع هناك إحداث قرصنة فإن الشركة كانت كفيلة بتلفيق وقائع وإلصاقها بهؤلاء «القراصنة» الوهميين .. ولنا أن نستشهد بقول فيليب فرانسيس عضو البرلمان البريطاني في ذلك الحين، في تعليق له في مجلس العموم أثناء مناقشة أمور الشركة في أنه «كلما كان

الرئيس العام ومجلس إدارته ميالين إلى شن الحرب ضد جيرانهم كان من السهل عليهم دائماً تلفيق أية قضية تناسب غرضهم» .. وأخيراً تم في عام ١٨٢٠م خلق وضع معين في الخليج لا يختلف عن حرب السويس عام ١٩٥٦م مع فارق وحيد هو أن عملية الخليج أدت إلى تدمير القواسم»..

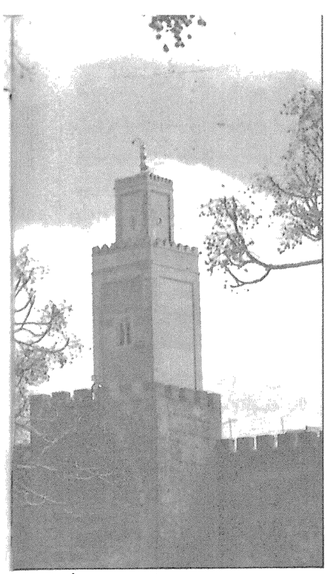
هذا وقد لجأ سمو الأمير الدكتور القاسمي إلى الوثائق البريطانية نفسها في بحثه لرفع هذا الظلم التاريخي الفادح الذي ألصقه المؤرخون بالقواسم. وروجه لوريمر في موسوعته الضخمة «دليل الخليج» وكذلك كل من سار على نفس منواله في البحث والكتابة المتحيزة.

كانت أهم المصادر الوثائقية التي اعتمد عليها الدكتور القاسمي في دراسته هي أرشيف بومباي الذي تجاهله الباحثون الأوربيون، أو لم يهتموا بوجوده ويرجع ذلك كما يقول الدكتور إلى طغيان شهرة أرشيف مكتبة حكومة الهند البريطانية على ما عداه .. وقد اكتشف الدكتور أن إرشيف بومباي هو «أغزر مادة وأكثر اكتمالاً من وثائق مكتبة حكومة الهند، وبخاصة ما يتعلق منها بوثائق الفترة التي تعني بها هذه الدراسة»..

ولنا أن نعرف مدى الجهد العلمي الكبير الذي بذله الدكتور القاسمي إذا علمنا أن وثائق أرشيف بومباي تقع في سبعة آلاف مجلد أقدمها يرجع تاريخه إلى عام ١٦٣٠م وتشمل يوميات شركة الهند الشرقية، التي كان نشاطها التجاري هو المقدمة للاستعمار البريطاني للهند طوال أربعة قرون .. كذلك عثر الدكتور على وثائق عربية ومراسلات عربية بين الزعماء العرب ومسئولي الشركة في ذلك الحين.

إن كتاب سمو أمير الشارقة الدكتور سلطان محمد القاسمي يعد إضافة كبرى للمكتبة العربية، وقراءة جديدة لحقبة هامة من تاريخ الخليج كانت أسلحته فيها العلم والحس الوطني والعمل الدؤوب، فاستطاع من وقائع الوثائق التي أغفلها أصحاب الهوى والغرض من المؤرخين والباحثين أن يمحوا الزيف الذي لحق بتاريخ فترة معينة من حياة الخليج العربي.. على هذا الجهد المتميز نحييه ونتمنى أن نرى المزيد من الدراسات التاريخية الأصيلة والجادة .. حقق الله الآمال ...





مئذنة مسجد لآل عودة (أحد المساجد الأثرية بالمد

مدينة مكناس المغربية عبر التاريخ الوسيط

د. محمد كمال شبانة

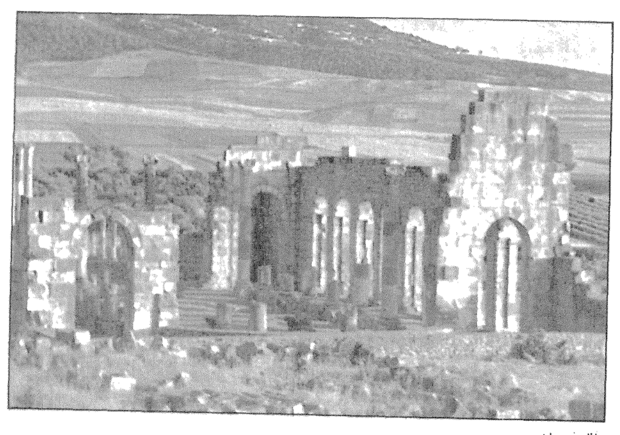
تعتبر مدينة مكناس حاليا خامس مدن المغرب كثافة سكانية(١)، إذ تتقدمها الدار البيضاء العاصمة التجارية(٢) والرباط العاصمة الادارية(٣)، ومراكش عاصمة الجنوب(٤)، وفاس العاصمة العلمية(٥)، وترتفع المدينة عن سطح البحر بمقدار ٥٢٢ مترا، وتقع على هضبة غير مرتفعة كثيرا، وسط أرض زراعية غنية من سهول السايس، مما يجعلها قريبة الشبه في هذا من مدينة فاس. وتتربع العاصمة الاسماعيلية(٦) في ملتقى طرق شمالية جنوبية (طنجة ــ ميدلت ــ تافيلالت) وطرق شرقية غربية (الدار البيضاء ــ فاس ــ وجده) كما تقع على مسافة قريبة من كل من الساحل المحيطي، ومن سلاسل الأطلس الجبلية الوسطى، تلك السلاسل الممتدة من جبال زرهون العالية وتبلغ المسافة بين مكناس والرباط ١٤٠ كيلومترا، وبينها وبين فاس ٦٠ كيلومترا.

أنشئت مكناس القديمة على سطح هضبة قرب حافة مشرفة على وادي بوفكران، هذا الوادي الذي يشق المدينة إلى جزأين مختلفين تماما، فبينما المدينة القديمة الواقعة إلى الغرب ذات الأسوار الضخمة المتينة المتداخلة بعضها في البعض الآخر، والبالغة طولا حوالي ٤٠ كيلومترا إذا بالمدينة الجديدة تقع شرقا يميزها المعمار الحديث وتتخلل تلك الأسوار القديمة بوابات هائلة الحجم رائعة المنظر لكن التناسق في عمارتها مفقود، وعلى سبيل المثال «بوابة المنصور[٧] المشرفة على فناء (الهديم) فأول ما يسترعي انتباه المشاهد أن أعمدة البوابة المرمرية قصيرة، بحيث لا تنسجم مع ضخامة البوابة[٨].

إن مكناس الأصل قد بدأت بثلاث قرى، تحمل كل منها اسما مختلفا:

أ ــ مكناسة تازة، ب ــ مكناسة الزيتون، جـ ــ تاجرارت فيما بعد.

فعن الأولى يعلل صاحب الروض الهتون بقوله: «وذلك أن من قبائل زناتة قبيلاً يقال له «مكناسة»، منهم فخذ بتازة شرقاً من مدينة فاس، بينهما سبعة برد، ومنهم فخذان بهذا الموضع غرباً من مدينة فاس، وبينهما نحو ثلاثة برد ونصف بريد[٩].



• «آثار في وليلي» •

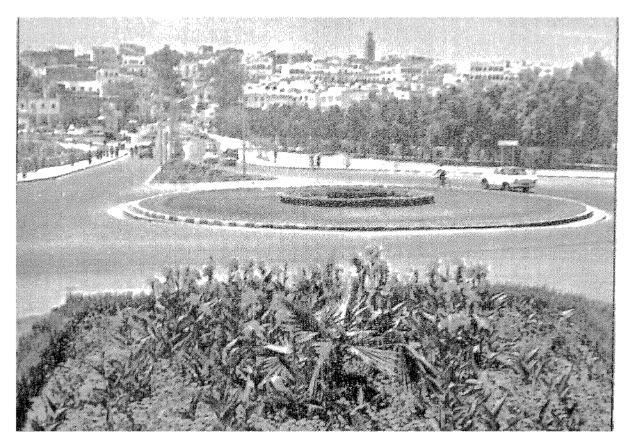
وأما مكناسة الزيتون «فهي ذات الوادي المسمى قديماً بوادي الفلفل، وعرف من بعد بأبي عمائر[١٠] ويعرف حديثاً بأبو فكران، وهو الوادي الذي يمد المدينة وما حولها من الفحص بالمياه الثرة.

وأما «تاجرارت» فتعني قبائل تاورا التي كانت تقطن ضفتي وادي الفلفل الغربية والشرقية. بيد أن اسم «مكناسة» هو الأصل التاريخي للبلدة على أي حال، ثم اختصرت إلى «مكناس»، وتعنى التسمية الأصلية مجموعة القبائل الرحل التي قدمت بجمالها وماشيتها من الشرق في القرن الخامس الميلادي والتي وقع نظرها على وادي أبوفكران أثناء مسيرها بتلك المناطق فتوقفت حيث ألقت عصا التسيار، ومن ثم شيدت قراها على شطآن هذا الوادي ذي الينابيع المتدفقة، وسرعان ما تمكن رجال القبائل من مكناسة من تحويل هذه المنطقة الخصبة إلى مزارع شاسعة الأرجاء، مترامية الأطراف، وفي ذات الوقت بالتالي تحولوا من رعاة رحل إلى فلاحين مستقرين، قوام معيشتهم الزراعة، وفي مقدمتها الزيتون والفواكه[١١] إلى جانب مزروعات أخرى.

ولقد كانت مكناس قبل الفتح الإسلامي مقراً لمجموعات من الكفار والمجوس والنصارى، الذين اتخذوا من مدينة وليلى عاصمة وكان تخطيطها عبارة عن أحياء متفرقة، كل حي قد تجاور وتدانت منازله وتنسب تلك الأحياء إلى قاطنيها من القبائل يومئذ، وهي تاورا وبدو عطوش، وبنو برنوس، وبنو شلوش، وبنو موسى، وكل هذه الفئات المتساكنة كانت تتخذ من الضفة الغربية للوادي (أبو فكران) مقاماً لها، إلا تاورا فقد توزعت على ضفتي الوادي الغربية والشرقية قرب باب البرادعيين[١٢] وهناك حي بني زياد الواقع غرب الأحياء المذكورة، فلم يكن على الوادي كمثلها، وإنما لها منه جدول ذو مسافة طويلة صعبة المجرى، وبالإضافة إلى عيون أخرى يسقون منها أملاكهم، ولبني زياد هؤلاء قرية مجاورة كانت تسمى «الأندلس» نسبة إلى من سكنها قديماً من الأندلسيين، الذين تكاثروا وتناسلوا على مر السنين فلم تتغير سحنهم أو ألسنتهم، اللهم إلا من امتزج منهم من أهل البلد، وهؤلاء قلة فقد كانوا أقرب إلى المكناسيين نطقاً وشكلاً، كما كانت لبني زياد كرمات في أرض رمل حمراء قريبة من سكناهم وكان عنها مثلاً في وفرة المحصول، وجودة النوع.

ومن الأحياء التي كانت قائمة كذلك حينئذ حيان لقبيلة وزريعة (بنو مروان وبنو عجفوم)[١٣] ذات الأصل الرومي، وكانوا يقطنون إلى الشرق من وادي أبو فكران، وواديهم يعرف بوادي ويسلن من أودية مكناس[١٤] وكانت إقامتهم تمتاز بالهدوء والأمن، بحيث يسكن أهلها الخيام في جناتهم لا يخشون طارقاً ولا يتوقعونه، اللهم إلا ما كان من كواسر الوحوش كالأسود ونحوها.

هذا وقد كان حي تاورا أقرب الأحياء إلى المدينة، وذلك حتى القرن الثامن الهجري، وكانت



• مكناس •

غراسات هذا الحي متصلة بالديار، كما كانت الأرجاء كثيرة لدى السكان ومعظمها يحتوي على أربعة أحجار. كما كان بهذا الحي حمامان، أحدهما منسوب إلى الزغابشة، والآخر يعرف بحمام أبي الخيار وهي نفس النسبة إلى العين التي يرد منها ماؤه وهي التي كانت مصدراً كذلك لسقي مزروعات تاورا وغيرها من أملاك الآخرين.

ويروي المؤرخون أن منطقة تاورا كانت تنقسم إلى أحياء صغيرة منها حي بني عيسى على الضفة الغربية من وادي أبو فكران، ويقال إنهم من بني زغبوش، وإن كانوا أنفسهم يرجعون نسبهم إلى ولي يسمى «الشيخ عيسى» فيقال فلان بن فلان العيسوي وربما كانوا هم قبيلة عيساوة الذين ينتسبون إلى الولي المذكور نفسه، والذي مازال ضريحه قائماً في مكناس قريباً من حيهم، ومازالت أنسالهم حتى الآن تنفذ إليه في مواسم خاصة، ولا سيما مولد النبي ﷺ وهناك حي آخر من تاورا يقطنه بنو يونس، ويسمى هذا الحي «تاورا الفوقية» وبهذا القسم كان يوجد المسجد الجامع وتفصل بين هذين القسمين هضبة عالية يقال لها «الجهدية» وربما كان لارتفاع درجة حرارتها صيفاً عن المعدل دخل في التسمية، وذلك بالنسبة لجو المدينة عموماً والمعروف بالاعتدال كما كان هناك حي ثالث يقال له «فاس الصغيرة» لاختراق الماء له كمدينة فاس، وبالضفة الشرقية من أبو فكران حي رابع يقال له «الجنان الصغير» بالإضافة إلى قسم آخر يدعى «بنو أبي نواس» وأخيراً حي «بني زغبوش» أو حارة الزغابشة حيث كانت تقطن قبائل بني محمد بن حماد وغيرهم.

وبالجملة فقد كانت مجموعة الأحياء التي ذكرناها كافة من الخصب بمكان، وذلك لكثرة المياه والأشجار وقد كان أهلها مطمئنين في عيش رغد، ونعمة تامة منذ أمراء المسلمين «بنو تاشفين» فانقطعت مطامع رؤوس النفاق من بربر المغرب ولم تكن لهذه الأحياء يومئذ أسوار تقيها غائلة المعتدين، فهي في كتف الوالي الذي كان يسكن عادة في قصر يعرف بقصر ترزكير، أقيم على ربوة شرقاً من بني زياد، وغرباً من وادي أبو فكران إلى الداخل من المدينة، ولم يبق من هذا القصر إلا أطلال أدركتها عصور الإسلام الأولى في المغرب.

مكناس أبان عصر المرابطين:

استمد المرابطون ـ تبعا لسياستهم العسكرية ـ سنة إحداث القلاع والحصون، التي تناثرت في شتى بقاع المغرب الأقصى والأوسط، وبأطراف الصحراء والأندلس، وكان صاحب هذه الفكرة الحربية أبرز زعمائهم وقوادهم يوسف بن تاشفين، فهو الذي أشار بإنشاء بنايات خاصة لتكون بمثابة مراكز للجيوش ومستودعات للأطعمة والأسلحة وسائر المؤن والذخائر والأثقال [١٥] ولعل أوضح دليل على ذلك ما روعي في تأسيس مدينة مراكش عاصمة هذه الدولة.

فقد تحدث ابن خلدون عن تلك المدينة بقوله «وجعل يوسف مدينة مراكش لعسكره وللتمرس بقبائل المصامدة [١٦].

وتطبيقاً لهذه المبادىء العسكرية أقيمت مكناس المرابطية والتي أطلق عليها أول الأمر اسم «تاجرارت بالجيم القاهرية، لتقوم بوظيفة المحلة يومئذ [١٧] وهكذا فإن مكناسة لم تكن بادىء ذي بدء سوى قلعة عسكرية صرفة.

ه البوابة الرئيسية لمدينة مكناس ه



ونحن إذا اتجهنا ـ في هذا الصدد إلى جامع الخطبة والمعروف بمكناس المرابطية بجامع النجارين[١٨] ، اتضح لنا أن الحي الذي أنشىء به كان أسبق الأحياء بالعمران يضاف إلى هذا أن المساحة المحدودة لنفس المسجد تدل هي الأخرى ـ على أن مجموع السكان حينئذ كان قليلاً.

وهناك ثلاث خطط كانت عبارة عن أحياء محدودة قرب الجامع ومتصلة بمنطقته، وهي «حومة جناوة» بالجيم المعقودة وهو نفس «حي الصباغين» الذي كان مسجده يعرف بجامع أجناوة وهذه التسمية ترجع إلى طائفة من السودانيين كانت عبارة عن فرقة في جيش المرابطين، وكانت تسكن في الصباغين، وهؤلاء يتميزون باسم «جناوة»، وقد أورد ذكرهم ابن القطان عندما أشار إلى أحد المواقع الحربية التي خاضها المرابطون، فقال: «ومات فيها من جناوة ثلاثة آلاف أسود[١٩] .

أما الحي الثاني فيعرف بدرب الفتيان، ولفظ «الفتيان» هذا كان يطلق على الأسبان المنخرطين في الجيش المرابطي[٢٠] فالثابت أن طائفة من هؤلاء اتخذت من مدينة مكناس موطناً لها وهم المعروفون في التاريخ بـ«المعاهدون» أولئك الذين حكم عليهم علي بن يوسف بالنفي من الأندلس إلى المغرب، فاستقرت فئة منهم بهذه المدينة[٢١] حيث تميزوا بسكنى درب الفتيان.

وأما الحي الثالث فيعرف بـ«زنقة تيبربارين» وربما رسمت بعض المؤرخات القديمة الكلمة «أبربارين» وهو تعبير عن جمع المذكر في اللهجة البربرية، وقد يشير إلى حامية ثالثة كانت تستوطن هذه الناحية ويغلب على الظن حيال هذه الأحياء الثلاثة أنها كانت مقراً للعسكريين في المدينة المرابطية وذلك حسبما يتضح من سكان الخطط الثلاث التي تمتد من حي الصباغين إلى درب الفتيان إلى تيبربارين.

وهناك قرب حي النجارين «درب القرع» يتجاوره عن يمين الداخل أطلال قلعة قديمة فيما يبدو وربما كانت مقر الحاكم المرابطي أو جزءاً منه، حيث تمركز الأسبان في تلك المنطقة وحيث ينسب إليهم تحريف كلمة «القلعة» إلى «القرعة» أو «القرع» وهذا شائع عندهم بين الراء واللام.

وكانت الأسواق العسكرية تنتشر قريباً من هذه الأحياء الخاصة. كسوق السلام وملحقاته غرب القلعة وهو الذي عرف من بعد بسوق السرايرية أما بقية الأسواق فكانت تقع في الغرب الشمالي للقلعة وهي النجارين. فالحدادين، فالسفالين (والقزادرية)، فالسمارين والثلاثة الأخيرة بأعلى سوق النجارين ولعل من مميزات العمارة المرابطية في مثل هذه الأسواق ما يشاهد في سوق السرايرية باقياً إلى وقت قريب وهو «البئر» في نهاية السوق بالإضافة إلى السقاية القديمة التي اتخذت شكل صهريج

مستطيل وعريض، ومازالت أقواس الصهريج الثلاثة قائمة حتى اليوم مع الأقواس الخمسة الأمامية بيد أن البئر قد حولتها بلدة مكناس حديثاً إلى دورات مياه عامة ويستنتج من هذا أن الصهريج كان في بداية الأمر «خطارة» تحتوي ماء الأمطار في السقي والشرب وذلك قبل أن يغطى بسقف الجامع من بعد» ومما يقرب هذا الاستنتاج أن قلعة مكناس في عهدها المرابطي ـ كانت لا تزال غير مجهزة بالدور المائية، وإنما بالآبار وربما بماء المطر أو العيون، وكذلك ربما كان للتشابه الملحوظ بين سوق السرايرية وأسواق مراكش أثر واضح في تأييد نظرية إرجاع نوعية هذه الأسواق إلى مكناس المرابطية وذلك بالنسبة لاتساع مساحة الأسواق في كل منهما وهندسة الحوانيت ومنظر السقاية بصفة خاصة.

ولقد كان من الطبيعي أن يتمركز السكان المدنيون إلى جوار القطاع العسكري المرابطي يومئذ بالمدينة، وهذا ما عناه الإدريسي حين تحدث عن مكناس في عهد المرابطين إذ قال: «ولم يكن في أيام الملثم ـ بعد تاكرارت ـ أعمر قطرا من بني زياد[٢٢] وحي بني زياد واحد من عدة أحياء عمرت بها المنطقة في هذا العهد، وكلها كادت تجاور المناطق العسكرية متصلة بها في أكثر من ناحية، وعليه فإن الأحياء المعروفة اليوم بـ«التوتة» «والكدية»، «وبراكة» «وظهر المسجد» تعتبر من المناطق القديمة السكنية هذا بالإضافة إلى الأسواق العامة القديمة، وكذا المساجد الصغرى المنتشرة في هذه الأحياء عموماً، ومنها على سبيل المثال مسجد براكة[٢٣] ومسجد الحشاشين[٢٤] المعروف بمسجد رحبة الزرع القديمة.

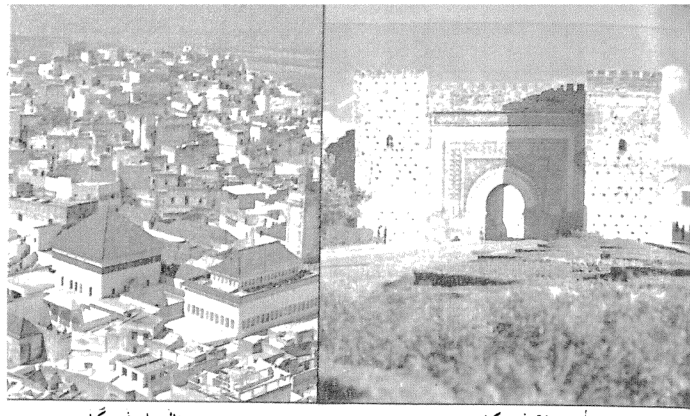
ويذهب الأستاذ المنوني المكناسي في التدليل على أقدمية تلك الأحياء التي ترجع إلى عهد المرابطين ـ بثلاثة ملامح تاريخية[٢٥].

أولاً: تسمية حمام الكدية بـ«الحمام البالي» بمعنى القديم، وهو الذي صار يعرف بـ«حمام مولاي عبدالله بن أحمد».

ثانياً: تغير هندسة الأسواق بعد سوق النجارين حيث تضيق أزقتها بدلاً من الاتساع الواقع في سوق النجارين وما تحته إلى سوق السرايرية، مما يدل على أن توسيع المدينة سار على غير تخطيط مدروس، شأن أكثر المدن المؤسسة في العصور الوسيطة.

ثالثاً: وفرة المساجد الصغرى في هذا القطاع، وهو تقليد مرابطي وضع أساسه يوسف بن تاشفين ويقول ابن أبي زرع عن أعماله لما دخل مدينة فاس:

وأمر ببنيان المساجد في أحوازها وأزقتها وشوارعها، وأي زقاق لم يجد فيه مسجداً عاقب أهله،



* بوابة في مكناس * 	* منظر عام في مكّناس *

وأجبرهم على بناء مسجد فيه، وكان هذا صدر عن يوسف بن تاشفين بالنسبة لفاس، فإن سياسة الذين خلفوه من بعده ستعمل لتحقيق ذلك بالنسبة لمكناس بعد ما تسارع الناس إلى عمارتها.

ونستنتج من هذا النص من زاوية أخرى مدى الاهتمام الذي كان يوليه حكام المرابطين للناحية الدينية في شرق مملكتهم وغربها ولا غرو فتلك طبيعة المبادىء التي قامت عليها ـ سياستهم بادىء ذي بدء، وعليه فإن المساجد في مدينة تاجرارت كما في غيرها قد نالت تقديرهم بإقامة الصلوات والعناية بذكر الله، ونشر كتابه الكريم، والعمل على تفقيه السكان في أمور دينهم ودنياهم وهكذا كان الطابع العلمي للمدينة كما كان في غيرها.

وبالنسبة للأسوار فنستطيع أن نقرر أن تاجرارت لم تكن مسورة في بادىء الأمر ثم سورت من بعد إنشائها بفترة، اعتماداً على السياسة المرابطية يومئذ، والتي كانت تقضي بالبناء للمدن العسكرية أولاً دون تسوير، ثم لما حزم الأمر بظهور دعوة الموحدين اضطر المرابطون إلى إقامة الأسوار في المدن ولا سيما بالعاصمة مراكش، فقد ذكر ابن أبي زرع أن بناء أسوارها لم يحدث إلا بعد مضي حوالي سبعين عاماً من تاريخ إنشائها وهو عام ٤٥٤هـ، ويعقب صاحب القرطاس على ذلك بقوله «ولم تزل كذلك الأسوار لها، فلما ولي بعده ولده علي بني سورها. وذلك في سنة ست وعشرين وخمسمائة»[٢٦].

أما فيما يتصل بأسوار مكناسة فنتصور أنها أقيمت على مراحل على أيدي المرابطين، حتى إذا ما صارت إلى ما صارت إليه من الضخامة والطول رأينا الأبراج السامقة تتخللها. فمنها على سبيل المثال ـ

ما أشار إليه المؤرخون ـ برج ليلة[٢٧] الذي عرف بعد ببرج الأنفاط[٢٨]، والواقع غرب المدينة. وكان محله قبل أن يدرس على نفس أرض المسجد المعلق فوق ساباط سويقة زعبول[٢٩] وبالإضافة إلى هذا البرج كشف علماء الآثار بالمدينة عن عدة تحصينات أخرى المدينة، لعل أهمها ذلك التحصين الذي كان يقوم عند باب قورجه، وهو أحد أبواب المدينة غرب مسجد شافية من حي روي مزيل[٣٠]، مستدلين من كلمة «قورجة» على ذات التحصين إذ أنها كلمة أسبانية تعني طريقا بين سورين، وتتصل ببحر أو نهر، بغية أن يتمكن المحصورون من داخل الأسوار من بلوغ مكان الماء لا سيما إذ اشتد الحصار ونفذ احتياطيهم منه[٣١].

هذا، ولم تبق من تلك الأسوار المرابطية في مجموعها سوى أنقاض أو قطع متفرقة جهة الجنوب أو الشمال، ففي الجنوب مثلاً نجد الجدار العريض المستطيل الممتد خلف شارع السكاكين، ماراً بشارع الحمامصية. ثم يواصل امتداده حتى جنوب سوق السرايرية حتى يبلغ باب الحديد، وحيث يبدأ السور الإسماعيلي الذي يتخذ مساراً منعرجاً إلى غرب المدينة، فقد ثبت أن السور المرابطي قد أصابه تعديل من ناحيتين في عهد المولى إسماعيل «فالسور الشرقي في بدء موضعه من القصبة الإسماعيلية والسور الغربي أضيف موقعه إلى الزيادة الإسماعيلية الواقعة في غرب المدينة عند جناح الأمان وما إليه»[٣٢].

أما ما تبقى من السور الشمالي فيقع قرب حمام البرادعيين، ماراً خلف مشهد سيدي مغيث مدرب سبع لويات، إلى فران النوالة، ومن هذا المكان ينعرج السور خلف دروب قاع وردة، ثم يختفي قليلاً ليظهر أثره قرب باب مسجد حاموش، وعندئذ يندثر سور المرابطين نهائياً.

وفيما يتصل بأبواب المدينة الأثرية يتحدث صاحب «الروض الهتون» عنها فيقول: «وللمدينة ستة أبواب: باب البرادعين، وباب المشاورين، وباب عيسى، وباب القلعة، وكان يُسمى بهذا الاسم قبل أن تبنى هنالك القصبة على ما يظهر من كلام بعضهم، والله تعالى أعلم، وباب أفورج، وباب دردورة، وربما قيل له باب الصفا[٣٣].

ويروى ابن زيدان في «إتحاف أعلام الناس» تعليقاً لبعض المؤرخين حيال هذه الأبواب الستة وما أصابها عقب التعديلات التي حدثت فيها على العهد الاسماعيلي، فيذكر بشأنها قوله:

«كل باب من هذه الأبواب تغير عن حاله. أما باب البرادعيين «فقد أدركناه على خمسة أقواس تحيط به أبراج كثيرة، فهدم في سنة سبع وتسعين أو ثمانية، وزحلق لناحية الجوف. وبنى على ثمانية عشر قوساً محدقة بصحن فسيح...

وأما «باب المشاوريين» فقد هدم ـ أيضاً ـ لقريب من هذا العهد. وبنى وراءه غرباً باب يسمى «باب بريمة» بتشديد الراء المكسورة.

وأما «باب عيسى» فقد هدم قبل هذا التاريخ، وزيد في القصبة. وموضعه الآن بين باب سعيد ـ بكسر ياء مشددة ـ وضريح سيدي عبد الرحمن المجذوب.

وأما «باب القلعة» فقد هدم وزيد في القصبة. وموضعه ـ الآن ـ قريب من باب العنوج.

وأما «باب قورجة» فقد هدم وزيد في القصبة، وبنى ـ جنوباً منه ـ باب يسمى باب عبد الرزاق.

وأما «باب دردورة» فقد هدم ولم يبق، وموضعه ـ الآن ـ يعرف بباب تزيمي...»[٣٤].

مكناس أبان عهد الموحدين:

يذكر المؤرخون في صدد أول غارة شنها الموحدون على مكناس، أن والي المدينة يومئذ بدر بن ولكوط «قد جمع أغنياء الناس ووجهاءهم داخل المدينة، كما جلب ونقل إليها العديد من الأقوات، أما عامة الناس فقد بقوا في مواضعهم فكان من عادة سكان المدينة أن يجتمعوا في سوق يقال له «سوق الغبار» إزاء قصر ترزكين، وحيث يفد إليه أهل الحصن والأحياء المجاورة يوم الأحد من كل أسبوع، فبينما هم يوم أحد قد اجتمعوا وكملوا بالسوق المذكورة وهي بأرض مرتفعة ـ إذ أشرفوا على خيل مقبلة إليهم في زي المرابطين اللثم والغفائر القرمزية والمهاميز التاشفينية، والسيوف المحلاة، والعمائم ذات الذؤابات، فلما رأى القوم هذا الزي قالوا تقوية السلطان جاءتنا، وسارعوا للقائهم فرحين بهم، وهبطوا عن آخرهم، فلما خرجوا على منع القصر والسوق حسر الفرسان اللثم، ونادوا: يا المهدي وكان ذلك شعارهم، وأجالوا السيوف عليهم، ولم ينج واحد منهم فيما ذكر، وكانوا آلافاً رحمهم الله ومازال الناس ـ لهذا لعهد ـ يتحدثون أن المقابر التي عند باب مسجد السوق القديم هي مقابر شهداء[٣٥] فمن ذلك الحين والموحدون لا تنفك هجماتهم على مكناس، فيقتلون الرجال، ويسبون النساء والأطفال، ويستبيحون الأموال «حتى ضاق الناس ذرعاً بكثرة الوقائع عليهم» فقد كان هؤلاء الموحدون يقاتلون يومئذ بدافع من عقيدة غاية في الإفراط عصبية، فالناس في نظرهم ـ مجسمين، ومن ثم فيجب قتالهم بينما الناس يسمونهم «الخوارج».

وتبعاً لرواية ابن خلدون ـ بهذه المناسبة ـ في كتابة «العبر» ونقلها ابن غازي المكناسي أن عبد المؤمن لما تم له الاستيلاء على فاس ـ أرسل بعض قواده ليحاصروا مكناسة، وانصرف هو إلى حضرته

مراكش، فشدد هؤلاء الحصار سنين وأشهراً حتى قيل إن ذلك استمر أربعاً أو سبعاً في بعض الروايات ، وهكذا اضطر المرابطون إلى حفر الخنادق حول المدينة مبالغة في الدفاع عنها ولصد الموحدين بيد أن أصحاب الدعوة الجديدة قد ذاع صيتهم ، والقبائل ترد إليهم أفواجاً ، والفتوح تترى عليهم وسكان الجبال يهبطون في اتجاههم مبايعين، وبذلك استهان الموحدون بحصن مكناسة ، وأرسل عبد المؤمن الموحدي أحد رفاقه المخلصين ليقوم بنفسه على وسائل حصار هذه المدينة ، وبينما هو كذلك على أبواب الأسوار، إذ فتح أحدها ونفذ منه عشرة من الفرسان مكناسة فجأة ، وأعملوا سيوفهم في جيش الموحدين يمنة ويسرة، حتى أشاعوا فيه الفوضى ، ونالوا منه نيلاً عظيماً ... ولكن الهزيمة لم تتحقق لأحد من الطرفين، سوى أن الحصار طال أمده، حتى فنيت الأقوات ، وهلك كثير من الناس جوعاً، مما اضطر جيش المرابطين في مكناسة إلى التسليم طوعاً وعنوة، وهرب في نفس الوقت ــ عامل المدينة بدر بن ولكوط هو وخمسون من الفرسان ، وترك مدينته نهباً للهلاك» ودخل الموحدون المدينة فسفكوا الدماء وسبوا النساء والذرية، واستباحوا الأموال، وتمادوا على ذلك يوماً كاملاً ، ونادى مناديهم في آخر النهار برفع السيف، وعظم البلاء في ذلك اليوم على الناس، وكان ذلك في أول عام خمسة وأربعين وخمسمائة[٣٦] .

وهكذا أصيب الاقتصاد بالمدينة في الصميم، وزاد الأمر سوءاً جلاء بعض السكان عن البلد بحيث زهدوا في المقام بها تحت وطأة آثار القتال، أما من بقي من الناس فقد اضطر تحت ظروف الاقتصاد السيء ــ إلى أن يشتغل البعض منهم في أملاك أعيان الموحدين تلك الأموال التي استولى عليها هؤلاء أثر الغزو، ولا سيا في الأراضي التي أصبحت ملكاً حقيقياً لغزاة الموحدين بحيث كان يتحتم على فلاحي تلك الأراضي أن يقدموا للمسئولين نصف الفواكه الصيفية والخريفية ، وبالنسبة للزيتون عليهم أن يدفعوا إليهم بثلث غلته[٣٧] .

ونتيجة لتلك السياسة المستغلة فقد استطالت أيدي النظام الجديد على حقوق الرعية ، فأصاب الناس[٣٨] في المدينة من ذلك عنت وإرهاق واستمر الوضع بالنسبة لاستغلال الأراضي هكذا مدة ، حتى ضج الفلاحون، وتركوا الأرض للبوار، الأمر الذي أقلق بال المسئولين من رجالات الموحدين في مكناسة، وتحت ضغط الإضراب الذي شل حركة الاقتصاد خاصة في الزراعة ، اضطر رجال السلطة إلى انتهاج مسلك التخفيف في الضرائب عن المحاصيل، فأقبل الفلاحون من جديد على الزراعة ، وامتدت بذلك الغراسات في الأحياء، وعم الخير بسائط المدينة وأحوازها ونفقت الأسواق ، وأضحت مكناسة بأسواقها قبلة التجار يفدون إليها من كافة الأنحاء.

فإذا ما انتقلنا إلى المرافق العامة لمكناسة الموحدية لاحظنا أن الملامح الحضارية قد شملت أكثر من مرفق ففيما يتصل «بالحمامات» نرى أن المدينة قد اشتملت على أربع حمامات، تبعاً لرواية ابن غازي.

الأول: وقد كان يطلق عليه «الحمام البالي» وهو حمام المولى عبدالله بن حمد في حي الكدية، ويفترض الأستاذ المنوني كونه «مرابطي التأسيس» ولا مانع من قبول هذا الافتراض على أساس أن يكون هذا الحمام قد حظي بتجديدات بارزة المعالم في عهد الموحدين[٣٦].

الثاني: حمام الجديد، وهو الواقع في الحي المنسوب إليه.

الثالث: الحمام الصغير، ولم يحدد ابن غازي موقعه بالضبط في المدينة[٤٠].

الرابع: «حمام الفونش» ويقع قرب مؤخرة حي سيدي أحمد بن خضراء، أسفل درب الوسعة مجاوراً للفرن[٤١].

ومن اسم هذا الحمام الأخير يستنتج أنه من بناء أمير أسباني، أنشأه لخدمة الطائفة الأسبانية التي كانت تقيم بالمدينة يومئذ، ثم صار حماماً عاماً كغيره، ربما بعد إنشائه، كذلك يقول ابن غازي في صدد هذا الحمام: «وله (للأمير الأسباني) في إحداث هذا الحمام مناقب اشتهرت عنه: من إرضائه أصحاب الديار التي اشتراها لذلك في أثمانها وغير ذلك[٤٢] وقد اندثر ـ الآن ـ أثر هذا الحمام، وشيدت مكانه بناية حديثة، ويعود بناؤه إلى عام ٧٢٠هـ[٤٣].

ومن الملامح الحضارية بعد الحمامات التي كانت تقام قربها المسجد الأعظم، وبعض المرافق الإدارية والاقتصادية كمحكمة القاضي ومكتب المحتسب، وسماط الشهود الذي كان على هيئة دكاكين من الجانبين تحت المدينة البلالية وعلى امتدادها، ويذكر بعض المؤرخون أن تلك الحوانيت قد بلغت في فترة متأخرة بعض الوقت ـ إحدى وعشرين حانوتاً[٤٤].

أما محكمة القاضي فكان مقرها متصلاً بباب الجامع الثالث من ناحية المدينة الفيلالية وللصلة الملحوظة بينها وبين المسجد أثر واضح في إنشائها بجواره[٤٥] ومن جهة أخرى فقد بلغت المساجد في هذا العهد أربعمائة مسجد[٤٦].

ومن المظالم الموحدية الشهيرة في مكناسة «درب تبربيعين» وكان يقع قرب الجامع العتيق ولما كانت كلمة «تبربيعين» كلمة زيانية وتعني «الجماعة» فيغلب على الظن أن هذا الدرب كانت تقطنه بعض الحاميات الموحدية، تبعاً لإشارة المراكشي في قوله:

« تخطيط ورسم طبوغرافي لمدينة مكناس وتبدو في الوسط المدينة الملكية »

«وانضاف هؤلاء القوم لمسجد الجماعة خلق من قبائلهم، فعدوا منهم، ونسبوا إليهم[٤٧] فقد صارت الكلمة العربية «الجماعة» معروفة في العهد الموحدي بأنها تعني وحدة عسكرية تضاعف عددها مع مرور الأيام.

هذا وكانت للمدينة حينئذ ستة أبواب: باب البرادعيين، وباب المشاوريين وباب القلعة وباب أفورج، وباب دردورة، وكان يقال لهذا الأخير «باب الصفا»[٤٨].

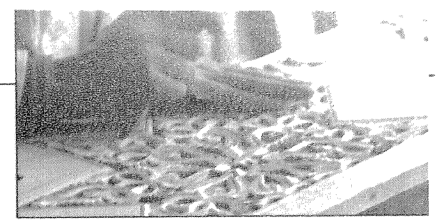
أما نواحيها فقد كانت سبعة: زرهون، وبنو كلثوم، وبنو تنسكين، وولهاصة، وبنو دنون، وابن أركان، وبنو أبي السمح.

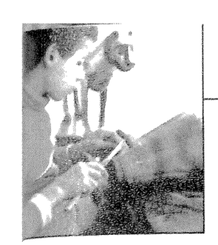
هكذا كانت مكناسة وأحوازها ذات عمران، متمتعة بالأمان على العهد الموحدي، إلى أن أساء العمال استغلال سلطانهم، وأصاب الناس منهم أو بسببهم جور عظيم في أخريات هذا العصر، واشتد هذا الأمر منذ وقعة العقاب المشهورة (١٥ صفر - ٦٠٩هـ) (١٦ يوليو ١٢١٢م) والتي اعتبرت بدورها نذيراً بقرب سقوط الدولة الموحدية، بحيث لم تقم لها قائمة بعدها[٤٩].

مكناسة في عهد بني مرين[٥٠] والوطاسيين:

لقد ظهر أمر المرينيين في المغرب عندما ضعف أمر الموحدين وشنوا الغارات على البلاد وفي هذه الأثناء قام علي ابن أبي العافية بثورة ضد عامل الموحدين بمكناسة، وسهل بذلك لبني مرين دخول المدينة، بيد أن الموحدين جمعوا شتاتهم، وتمكنوا من الاستيلاء على مكناسة من جديد فكان أن اعتصم ابن أبي العافية بجبل زرهون فترة من الوقت، واستمر الحال كذلك حتى استجمع المرينيون قواهم، واستولوا على بسائط مكناسة ثم دخلوا المدينة مرة أخرى ويروى ابن خلدون في هذا الصدد «أن أمير بني مرين أمر أهل مكناسة حينئذ أن يوجهوا بيعتهم إلى الحفصي سلطان تونس، فوجهوها إليه، وكانت من إنشاء قاضيهم أبي المطرف ابن عميرة[٥١]».

وقد بذل المرينيون جهوداً ضخمة في سبيل النهوض بمدينة مكناسة. وهاهوذا السلطان أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني (٦٥٦ - ٦٨٥هـ) يأمر ببناء قصبة مكناسة عام ٦٧٤هـ، كما أنشأ بها مدرسة الشهود[٥٢]، ويقال لها «مدرسة القاضي» نسبة إلى القاضي أبي علي الحسن بن عطية الونشريشي، الذي كان يخصص جل أوقاته للتدريس فيها[٥٣] كما قام السلطان أبو الحسن علي بن عثمان المريني (٧٣١ - ٧٥٢هـ) ببناء عدة مرافق - بدوره - في المدينة، كزاوية القورجة[٥٤]، وزاوية





باب المشاوريين(٥٥) وغيرها من السقايات والقناطر في طرقاتها، كما أنشأ المدرسة الجديدة(٥٦) التي عهد في بنائها إلى قاضيه بمكناسة يومئذ أبي محمد بن عبدالله بن أبي الغمر وافتتحها السلطان المذكور بنفسه. ولما ولي بعده ابنه أبو عنان (٧٤٩ ـ ٧٥٩هـ) تابع عنايته بها، وراقب أحوالها بشخصه، فمن ذلك أنه أمر بالاقتصار على عشرة من الشهود بها واسغنى عن الباقين وكان ممن أبقى عليهم من هؤلاء الشيخ أبو الحسن بن عطية الرنشريشي فشق هذا الإجراء على بعض الشهود المعفون لحداثة سن بن عطية، الأمر الذي حدا بهذا القاضي إلى أن ينشىء رجزاً بهذه المناسبة ويرفعه إلى أبي عنان، وفيه يقول:

يا أيها الخليفة المظفر دونك أمري إنه مفسر
عبدكم تجل عطية الحسن قد قيل لا يستهان إلا أن أسر
وهو في أمركم المعهود من جملة العشرة الشهود
نص عليه أمركم تعيننا وسنة قارب أربعينا
مع الذي ينتسب العبد إليه من طلب العلم وبحثه عليه(٥٧)

هذا، وقد عمت الخبرات والثروات مكان مكناسة وأحوازها أبان العهد المريني وانتشرت الغراسات والجنات حول المدينة، وكانت المداشر محدقة بها من كل جانب، كل مدشر بمزارعه وغراساته ومراعيه، وكانت أشجار الزيتون بهذا البلد مضرب المثل كما وكيفاً، ومازالت حتى العصر الحديث خفاقة اللواء في هذا الميدان.

لقد استمرت مكناسة في أطراد ونمو، وازدهار معيشة في ذلك العصر، حتى ثار بها الشيخ اللحياني الورتاجني، وانتشر أمره فيها، وحاصرها حصاراً شديداً، ووكل إلى قائده أيوب ابن يعقوب الشجاع أمر إخضاعها لسلطانه، وبهذا ملكها اللحياني نحواً من عشرين سنة في العقد الثالث والرابع من القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) بيد أن رد الفعل لهذه الفتنة كان سيئاً بالنسبة لخيراتها خاصة، فقد هلكت معظم المحاصيل ولا سيما غراساتها وأشجار الزيتون بها، ولم تنهض من كبوتها إلا بعد أن قيض الله للبلاد دخول الأمير الوطاسي أبي زكريا(٥٨)، الذي اشتهر بميوله الدينية

وحبه للبر والإحسان، واتصافه بكريم الأخلاق فأخذ على عاتقه رعاية مكناسة وأهلها، وأولادهم عناية فائقة.

كما أحسن إلى المخطئين، فتجاوز عن سيئاتهم، بأن ألغى العقوبات التي سبق توقيعها عليهم، وفي الميدان الاجتماعي قم بتجديد بعض الرسوم الدارسة والأطلال البائدة، عناية منه بتاريخ المدينة، كما أنشأ بجامعها الكبير المجلس المسمى بـ«الأسبوع» حيث يجتمع فيه القراء لتلاوة القرآن الكريم كل أسبوع. وأمر بتحويل «باب الحفاة» إلى قرب «دار الوضوء الكبرى»، حيث رأى ذلك أنسب من «الباب الجوفي» وتم ما أشار به الأمير في حينه وعلى نحو ما أراد.

ويذكر «ابن غازي» أن الأمير الوطاسي ألحق بالجنوب الشرقي من الجامع مجلساً عالياً وقد «أحدثه فوق ساباط الأسبوع» المعروف، وترجع تلك التسمية إلى أن بانيه كان قد أسسه ليصبح مجتمعاً للقراء الذين يرتلون فيه كل يوم سبعاً واحداً من القرآن الكريم، فيختمونه مرة كل أسبوع، وذلك على نمط ما هو متبع في بعض نظراء هذا الجامع، كمسجد القرويين والجامع الكبير في فاس الجديدة[٥٩].

مكناس في العصر الإسماعيلي:

اتخذ المولى إسماعيل مدينة مكناس عاصمة لملكه في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي (١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م) فإليه تنسب «العاصمة الإسماعيلية» التي جعلها مركزاً لجنوده حيث أقطعهم الأراضي الواسعة حولها، فاستفادوا من خيراتها دون أن يكون لهم حق امتلاكها. وكان هؤلاء الجند يبلغون حوالي ٥٠ ألفاً، جلبهم من أواسط أفريقيا، بحيث يمكن بهذه القوة في ظل هذه الشخصية الفذة أن ينعم المغرب في عهده بالهدوء.

وقد أضاف هذا السلطان العظيم إلى هذه المدينة مكناساً جديدة تليق بطموحه، بأن بني فيها القصور والمساجد، وغرس الحدائق والبساتين، كما أحاطها بسور يبلغ طوله أربعين كيلومتراً، تتخلله البوابات الضخمة الهائلة، كبوابة المنصور، والبرادعيين (بردعين) ونسيبا، والخميس وغيرها.

وإذا ما عرفنا أن فترة حكم المولى إسماعيل قد طالت حتى بلغت ثلاثة وخمسين عاماً فإن فترة الاستقرار الفعلي في الداخل، والأمن للدولة من الأطماع الخارجية لم تتجاوز عشرين عاماً. أما باقي أيامه فقد كانت حروباً في كل الجهات، مع البرتغاليين والأسبان في الغرب ومع الإنجليز في الشمال عند طنجة، ومع الأتراك في الشرق عند حدود الجزائر، ومع القبائل الصنهاجية البربرية المتمردة في

الجنوب. بيد أن تلك الحروب التي خاضها في الداخل ضد المتمردين أو ضد الغزاة الوافدين من الخارج قد قيض له فيها الظفر حتى استتب السلام وأصبحت مكناس جوهرة المغرب حقاً، فمن مظاهر ذلك أن المولى إسماعيل رأى المدينة تبعد عن البحر بحوالي ١٤٠ كيلومتراً فتفتق ذهنه عن وسيلة تعوضها هذا الجو الساحلي فأنشأ فيها حوضاً هائلاً يشبه نظيره «حوض الأجدال» في مراكش، لتجميع مياه العيون والأمطار ومازال هذا الحوض باقياً إلى يومنا هذا تروى مياهه مزروعات «حدائق السلطان» على مر العام[٦٠].

ومن منشئات السلطان إسماعيل إحداثه كذلك مخزناً للغلال، وقد غرس فوق المخزن حديقة غاية في الإتقان والروعة، فهي تضم عدداً من الأشجار كالتين والزيتون وغيرها. كما ابتنى بجوار هذا المخزن اصطبلاً هائلاً يتسع لحوالي اثني عشر ألفا من الخيل، ومازالت أطلاله ماثلة للعيان حتى اليوم كما أنشأ تحت الأرض من هذه المدينة الملكية كهفاً هائلاً يروي بعض المؤرخين أنه حبس فيه خمسة وعشرين ألفاً من الأسرى الأوربيين ونحو عشرين ألفاً من المارقين والخارجين على القانون ولاسيما المجرمين وقطاع الطريق.

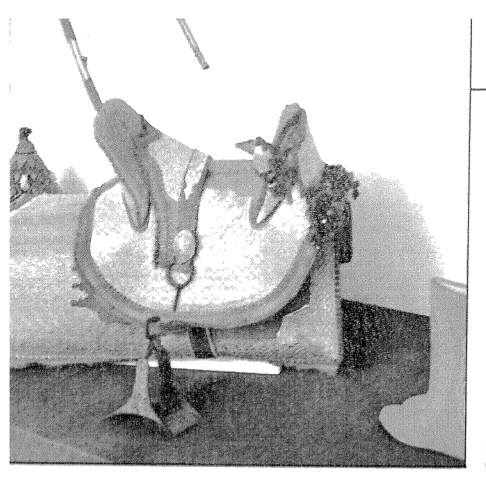
وهكذا نرى أن تلك الآثار المجيدة، والحدائق الباقية حتى الآن دليلٌ واضحٌ على مبلغ العظمة والمجد اللذين بلغتهما مكناس في عصر المولى إسماعيل باعث نهضتها. كما تجدر الإشارة إلى أن هذا العمران لم يكن قاصراً على مكناس العاصمة وحدها، بل شمل المملكة عامة، فقد روى أن المغرب يومئذ كان يضم ما يقرب من مائتين وخمسين مدينة، يقطن كلاً منها أكثر من ثلاثين ألف نسمة، تظللها السكينة، ويسودها الهدوء والاستقرار، وتنعم بالعيش الرغيد.

لقد كانت مكناس تدعى بـ«المدينة الملكية»، وحق لها هذا الشرف أن تحظى به من ثلاث مدن مغربية أخرى هي على الترتيب: مراكش، وفاس، والرباط، وذلك بفضل المولى إسماعيل الذي حباها بأن تكون «العاصمة» في عهده طيلة الخمسين عاماً التي حكم خلالها المملكة (١٦٧٣ - ١٧٢٦م).

وبوفاة المولى إسماعيل خرجت مكناس من دائرة الضوء، وراحت تغط في سبات هادي عميق تحت ظلال جبال زرهون العالية، التي هي جزء من جبال أطلس الوسطى[٦١] وظلت هكذا منذ بداية القرن التاسع عشر حتى جاء المولى الحسن الذي أولاها عناية بتجهيزها حفاظاً على ما بها من مآثر خالدة، تجمع بين عظمة الآثار ودقة الإبداع.



* فارس مغربي *



* سرج حصان *

طائفة من مشاهير علمائها:

لقد وسعت مدينة مكناس طوائف من مشاهير العلماء على العصور التي توالت عليها وكان لحكام المغرب على اختلافهم فضل نشر العلم والثقافة بين ربوع المغرب عموماً، وفي المدن التي حظيت بعنايتهم ولاسيا العواصم مثل فاس، مكناس، مراكش.

فقد كان بمكناس من مشاهير العلماء والكتاب والأدباء أعداد كبيرة، نذكر منهم:

١ ــ العالم العلامة الشيخ/ أبو عبدالله محمد بن أبي الفضل بن الصباغ رحمه الله تعالى، وقد تحدث عنه جده أبو عبدالله بن مرزوق في كتابه «المسند الصحيح الحسن في ذكر مناقب أبي الحسن» الذي صنفه في تاريخ السلطان أبي الحسن المريني، كما تحدث عن هذا الفقيه ابن خلدون في كتابه «العبر» كما ترجم له لسان الدين بن الخطيب السلماني في بعض فهارسه، وكان من كبار العلماء الذين اصطحبهم معه هذا السلطان ضمن مجموعة من نظرائه في حركته البحرية إلى إفريقية، ومات رحمه الله غريقاً في هذه الرحلة مع غيره من العلماء[٦٢].

٢ ــ الشيخ/ الفقيه القاضي أبو محمد عبد الحق بن سعيد بن محمد، له باعه في المعرفة والبلاغة[٦٣].

٣ ــ الفقيه العدل/ أبو علي الحسن بن عثمان بن عطية التيجاني المكناسي، من أعلم أهل زمانه

بالحساب، وعلم الفرائض، إلى اهتمام بالغ بعلوم الفقه، كما أن له شعراً كان يقرضه(٦٤).

٤ ـ الشيخ الفقيه الأديب الراوية/ أبو جعفر أحمد بن محمد بن إبراهيم الأوسي، كاتب شاعر، مشارك في بعض فنون العلم وهو أحد شيوخ لسان الدين بن الخطيب وقد تحدث عنه في كتابه «نفاضة الجراب» ضمن من لقيهم بمكناس في جولته بالمغرب(٦٥).

ومنهم القاضي الشيخ الفقيه/ أبو عبدالله محمد بن علي بن أبي رمانة(٦٦).

ومنهم قاضي المدينة الشيخ/ أبو المطراف بن عميرة(٦٧).

ومنهم الشيخ/ الصالح أبو العباس أحمد بن عاش، المنسوب إليه المسجد المعروف بهذه المدينة(٦٨).

ومنهم الفقيه/ أبو موسى عمران الجناتي(٦٩).

ومنهم الشيخ/ أبو محمد عبدالله بن حمد(٧٠).

وغير هؤلاء كثيرون ممن طارت لهم شهرة في العلم والأدب، قد احتوتهم مدينة مكناس على مر عصورها الإسلامية، ونشروا علومهم وآدابهم بين ربوع المغرب والأندلس وأفريقية يومئذ، ومازال الكثير من تراثهم تعمر به المكتبات العربية في مختلف الفنون...» ولو تتبعنا من كان فيها (مكناس) من الأعيان والسادات ما طمعنا بالإحاطة بعشر عشره، وقد كنت أردت أن أجمع من أمكن منهم مرتبين على حروف المعجم، فجمعت منهم جملة صالحة، ثم خمدت القريحة عن ذلك، وجمدت الطبيعة، وعافت العوائق، وشط المزار(٧١).

وصفها عند بعض الأدبـاء

يصف لسان الدين بن الخطيب مدينة مكناس، حينما عرج عليها في أثناء مقامه أخيراً بالمغرب وحيث التقى بالأفاضل من علمائها الأجلاء، وذلك في كتاب «نفاضة الجراب، وعلالة الاغتراب، فيمن بقي من الأصحاب» قال: وأطلت مدينة مكناسة في مظهر النجد، رافلة في حلة الدوح، مبتسمة عن شنب المياه العذبة، سافرة عن أجمل المرأى قد أحكم وضعها الذي أخرج المرعا، قيد البصر وفذلكة الحسن، فنزلنا بها منزلاً لا تستطيع العين أن تخلفه حسناً ووضعاً، من بلد دارت به المداشر المغلة، والتفت بسوره الزياتين المفيدة، وراق بخارجه للسلطان المستخلص الذي يسمو إليه الطرف، ورحب



* هدير المياه في مكناس *

ساحه، والتفاف شجره، ونباهة بنيه وأشراف ربوة، ومثلث بإزائها الزاوية القدمى المعدة للوارد، ذات البركة النامية، والمآذن الساميه، والمرافق المتيسرة، يصاقبها الخان البديع المنصب، الحصين الغلق، الغاص بالسابلة والجوابة في الأرض يبتغون من فضل الله تقابلها غرباً الزاوية الحديثة المربية برونق الشبيبة ومزيه الجدة والانفساح وتفنن الاحتفال (٧٢).

والزاويتان اللتان يشير إليهما ابن الخطيب أنشأهما أبو الحسن المريني أولاهما في عهد أبيه، والأخرى بعد تربعه على عرش المملكة ويتابع ابن الخطيب وصفه هذا، فيقول: وبداخلها مدارس ثلاث لبث العلم، كلفت بها المملوك الجلة الهمم، وأخذها التنجيد، فجاءت فائقة الحسن، ما شئت من أبواب نحاسية، وبرك فياضة تقذف فيها صافي الماء أعناق أسدية، وفيها خزائن الكتب، والجراية الدارة على العلماء والمتعلمين، وتفضل هذه المدينة كثيراً من لداتها بصحة الهواء وتبحر أصناف الفواكه وتعمير الخزائن ومداومة البر لجوار ترابها سليماً من الفساد معافى من العفن، إذ تقام ساحات منازلها غالباً على أطباق الآلاف من الأقوات تتناقلها المواريث ويصاحبها التعمير، وتتجافى عنها الأرض، ومحاسن هذه البلدة المباركة جمة قال ابن عبدون من أهلها ولله دره:

إن تفتخر فاس بما في طيها ... وبأنها في زيها حسناء

يكفيك من مكناسة أرجاؤها ... والأطيان هواؤها والماء

كما يصفها ابن الخطيب أيضاً في كتابه «معيار الاختبار» في ذكر المعاهد والديار فيقول «مدينة أصيلة، وشعب المحاسن وفضيلة فضلها الله ورعاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها فجانبها مريع، وخيرها سريع، ووضعها له ـ في فقه الفضائل ـ تفريع. عدل فيها الزمان وانسدل الأمان، وفاقت ـ الفواكه

ـ فواكهها، ولا سيما الرمان، وحفظ ـ أقواتها ـ الاختزان ولطفت فيها الأواني والكيزان، واعتدل ـ للجسوم ـ الوزان.

ودنا ـ من الحضرة ـ جوارها، فكثر قصادها من الفضلاء وزاورها، وبها المدارس والفقهاء، ولقصبتها الأبهة والإباء، والمقاصير والأبهاء[٧٣].

وينظم فيها لسان الدين كذلك شعراً، فيقول: [٧٤]

بالحسن من مكناسة الزيتون	قد صح عذر الناظر المفتون
فضل الهواء وصحة الماء الذي	يجري بها وسلامة المخزون
سحت عليها كل عين ثرة	للمزن هامية الغمام هتون
فاحمر خد الورد بين أباطح	وافتر ثغر الزهر فوق غصون
ولقد كفاها شاهداً مهما ادعت	قصب السباق القرب من زرهون
جبل تضاحكت البروق بجوه	فبكت عذاب عيونه بعيون
وكأنما هو بربري وافد	في لوحه والتين والزيتون
حييت من بلد خصيب أرضه	مثوى أمان أو مناخ أمون
وضعت عليك من الإله عناية	تكسوك ثوبي أمنة وسكون

●●●

الهوامش:

(١) يبلغ تعداد مكناس حسب الأحصاء الرسمي لعام ١٩٧٨م ـ ٧٥٠,٦٠٠ ألف نسمة.
(٢) أما الدار البيضاء فيبلغ عدد سكانها ٢,٢٦٣,٥٠٠ مليون نسمة.
(٣) وأما الرباط فتعدادها ٨٢٩,٧٠٠ ألف نسمة.
(٤) يبلغ تعداد سكان مراكش في الإحصاء المذكور ١,١٩٢,٦٠٠ مليون نسمة.
(٥) أما فاس فيبلغ تعدادها ٧٢٤,٦٠٠ ألف نسمة. انظر في هذه الإحصائيات: مجلة الأمن الوطني المغربية (عدد ١٢١ لعام ١٤٠٠هـ).
(٦) نسبة إلى السلطان المولى إسماعيل، الذي جعل من مكناس عاصمة للمغرب (١٦٧٣ ـ ١٧٢٦م).
(٧) أضخم البوابات الأثرية تقريباً في المغرب، ترتكز على أعمدة مرمرية متوسطة الطول، شرع في إقامتها إبان عصر المولى إسماعيل، وتم بناؤها في عهد نجله مولاي عبدالله عام ١٧٣٢م، وتنسب البوابة إلى المنصور العلج، أحد الموالي المشهورين في العصر الإسماعيلي.
(٨) يذكر الأثريون في المغرب أن هذه الأعمدة القصيرة قد جلبت من الآثار الرومانية في مدينة وليلى الرومانية، وهي على بعد حوالي ٣٠ كيلومتراً شمالي غرب مكناس.

(٩) ابن غازي المكناسي في «الروض الهتون» ص ١ ـ ٢.

(١٠) يفصل هذا الوادي بين المدينة القديمة وبين المدينة الجديدة، ويعرف حالياً بعدة أسماء حسب الأماكن التي يجتازها في مسيرته، منها «وادي معروف» و«أبو فكران» و«دردورة». أما المنبع فمن غار يعرف بغار الريح بجبل بوزكو، أحد جبال قبائل بني مطير.

(١١) تجدر الإشارة إلى أن السهول المكناسية تضم الآن قرابة مليون شجرة زيتون و٢٥٠ ألف شجرة فاكهة، وبالمدينة أضخم معمل لتعبئة الزيتون والزيت بالمغرب.

(١٢) أحد الأبواب الواقعة غرب المدينة، ويعرف بهذا الاسم منذ ذلك التاريخ حتى اليوم انظر: هامش «الروض الهتون» ص: ٢٧.

(١٣) بنو غفجوم فخذ من قبيلة جراوة الزناتية، كانوا يقطنون جهة تادلة في القرن الخامس الهجري وإليهم ينتسب الشاعر المغربي أبو العباس أحمد بن عبد السلام الجراوي الغفجومي المصدر السابق، ص: ٩.

(١٤) يعرف حتى اليوم بهذا الاسم، وهو يفصل بين هضبة حمرية عن سهل سايس.

(١٥) د. حسن أحمد محمود «قيام دولة المرابطين» ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(١٦) ابن خلدون «العبر» جـ٦ ص ١٨٤.

(١٧) الاستبصار في عجائب الأمصار ـ ص: ١٨٧.

(١٨) راجع: ابن غازي المكناسي في «الروض الهتون» حيث يذكر في ص ٢٨» ... وجامع الخطبة القديمة يعرف لهذا العهد بجامع النجارين.

(١٩) انظر: «نظم الجمان» ط، تطوان، ص: ١١٧.

(٢٠) يذكر صاحب كتاب «تاريخ الأندلس» المؤرخ الألماني يوسف أشباخ» ترجمة عبدالله عنان بابلي في صدد التنظيم العسكري ليوسف بن تاشفين ... وأنشأ، ـ على مثل هذا النمط حرساً خاصاً من الأندلسيين يتألف من فتيان من النصارى المعاهدين الذي يحتم عليهم اعتناق الإسلام ... وكان علي بن يوسف أول أمير مرابطي اختار حرسه الخاص من بين النصارى» جـ٢ ص ٢٣٦ كما يورد صاحب «الحلل الموشية» ما يؤيد النص السابق خاصاً بعلي المرابطي، إذ يقول وهو أول من استعمل الروم بالمغرب (يعني الفتيان الأسبان) وأركبهم وقدمهم على جباية المغارم ص ٦١ ـ ٦٢.

(٢١) هناك رسالة صادرة عن العاهل علي المرابطي إلى القاضي أبي القاسم بن ورد والفقهاء المستشارين بغرناطة: أوردها الونشريشي في «المعيار» جـ٨ ص ٣٩ وردت بها هذه الفقرة وقد خاطبنا النصارى المعاهدون المنقولون من اشبيلية: الحاصلون بمكناسة الزيتون، حرسها الله مؤرخاً ذلك الجواب بعام ٥٢١هـ وهو تاريخ مطابقة تلك الأحداث المنوه عنها.

(٢٢) انظر «نزهة المشتاق» تحت عنوان «وصف أفريقيا الشمالية والصحراوية» ص ٥٢.

(٢٣) ينسب المسجد إلى حي باحواز مكناس كانت تسكنه قبيلة تحمل هذا الاسم راجع الأستاذ/ محمد المنوني في مجلة «الثقافة المغربية» عدد ٧ (١٩٧٢م) ص ٤٨.

(٢٤) هكذا ورد ذكر اسمه في الوثائق المكناسية القديمة، ويصعب التهكن بسبب تلك التسمية.

(٢٥) المصدر السابق، ص: ٢٥.

(٢٦) روض القرطاس، ط فاس، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٧) روض القرطاس، ص: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢٨) الروض الهتون: ص: ١٩.

(٢٩) المصدر السابق جـ١ ص: ٩٢.

(٣٠) نفس المصدر، جـ١ ص: ٢٢٥.

(٣١) جذوة الاقتباس، ط.ف، ص ٢٧ وفيما يتصل بمادة «القورجة» انظر: مجلة الأندلس جـ١٦ ص ٧٩.

(٣٢) إتحاف أعلام الناس، جـ١ ص: ٩٢.

(٣٢) الروض الهتون، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٤) إتحاف أعلام الناس، جـ١ ص: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣٥) الروض الهتون، ص ١٤ ـ ١٥، ومازالت آثار هذه المقابر قائمة بمكناس حتى يومنا هذا عن يمين المار من باب البراذعيين لضريح مولاي عبدالله بن أحمد، وعن يسار الذاهب لباب تزيمي». نفس المصدر المذكور، ص: ١٦ (٣) المصدر السابق ص: ١٦ ـ ١٨.

(٣٦) نفس المصدر. ص: ٢٣.

(٣٧) المصدر السابق، ص: ٢٤.

(٣٨) نفس المصدر، ص: ٢٥.

(٣٩) مجلة الثقافة المغربية، عدد ٧ (١٩٧٢م) ص: ٣٠.

(٤٠) إتحاف أعلام الناس، جـ١ ص ١٧٢.

(٤١) لقد اندثرت بناية هذا الحمام الآن تماماً، وأقيمت على أنقاضه مبان حديثة انظر المصدر السابق جـ١، ص:١١٢.

(٤٢) الروض الهتون، ص ٢٥، وحيث ذكر اسمه «الأمير جونثالث» ابن أخت الفونش تريل مكناسة يومئذ.

(٤٣) نفس المصدر، ص ٢٦.

(٤٤) نفس المصدر، ص ٣٤.

(٤٥) إتحاف أعلام الناس، جـ١، ص: ٩٩.

(٤٦) المصدر السابق، وتبلغ مساجد مكناس اليوم حوالي ٨٥ مسجداً، منها ١٥ مسجداً تقام بها الجمعة.

(٤٧) المعجب، ص: ٢٢٥.

(٤٨) المقتبس من كتاب الأنساب، في معرفة الأصحاب، ص ٤٧، ٥٤.

(٤٩) المراكش في المعجب، ص: ٣٢٢.

(٥٠) إحدى الدول التي حكمت المغرب أثر تغلبهم على الموحدين، وقد دام حكمهم من عام ٦٦٩هـ حتى ٨٦٩هـ، ثم نهض في أعقاب المرينين أحد فروعهم وهم (الوطاسيون)، فتملكوا زمام الأمور حتى عام ٩٥٤هـ.

(٥١) الروض الهتون ـ نقلاً عن «العبر» ـ ص: ٣٣.

(٥٢) تعرف حالياً باسم «المدرسة الفيلالية».

(٥٣) راجع: «سلوة الأنفاس» حيث ترجمة لهذا القاضي معززة بمصادرها جـ٣ ص: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٥٤) كانت تقع براس عقبة الزيادين، وقد زالت آثارها، وبنى حالياً مكانها قصر عظيم.

(٥٥) لقد صارت الآن مربطاً للدواب على يسار الداخل لدرب سيدي غريب.

(٥٦) مازالت هذه المدرسة قائمة حتى اليوم، وتعرف اليوم بمدرسة العطارين.

(٥٧) الروض الهتون، ص: ٣٦ ـ ٣٧.

(٥٨) هو الوزير أبو زكريا يحيي بن زيان الوطاسي، وزير السلطان عبد الحق المريني (المقتول غدراً عام ٨٦٢هـ) انظر: جذوة الاقتباس، ص: ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٥٩) انظر مجلة «البحث العلمي» الصادرة عن جامعة محمد الخامس بالرباط: عدد ١١، ١٢ مزدوج، ص ١٨١ ـ ١٨٢ (فاس الجديد مقر الحكم المريني) للأستاذ محمد المنوني.

(٦٠) تبلغ مساحة هذا الحوض ٤٠٠ متر طولاً، ١٠٠ متر عرضاً، ٤ أمتار عمقاً.

(٦١) مجلة العربي الصادرة في الكويت (العدد: ٧ ـ ١٩٧٢م).

(٦٢) انظر: إتحاف أعلام الناس ـ لابن زيدان، جـ٣ ص ٥٨١، وكذا: الروض الهتون لابن غازي، ص: ٤٤.

(٦٣) انظر: إتحاف أعلام الناس، جـ٤ ص: ٥١٧، والروض الهتون، ص: ٤٤.

(٦٤) إتحاف أعلام الناس جـ٣ ص:٢.

(٦٥) المصدر السابق، جـ١ ص ٣٢٢، ونفح الطيب، جـ٧ ص ٢٧٢ والروض الهتون، ص ٤٦ ـ ٤٩.
(٦٦) انظر: الروض الهتون ص ٥٠ ـ ٥٢، نفح الطيب ص: ٧٠، ٢٧٣، إتحاف أعلام الناس جـ٣ ص ٣٠٨.
(٦٧) انظر: الإحاطة، لابن الخطيب جـ١ ص ١٧٩، إتحاف أعلام الناس جـ١ ص ٢٩٨.
(٦٨) انظر: إتحاف أعلام الناس، جـ١ ص ٣٠٤.
(٦٩) المصدر السابق، جـ١ ص ٥٠٣.
(٧٠) المصدر السابق، جـ١ ص ٤٩٨.
(٧١) الروض الهتون، ص: ٦٨.
(٧٢) انظر: الروض الهتون، ص ٦٩.
(٧٣) انظر: معيار الاختيار، تحقيق د. محمد كمال شبانة، ص ١٦٥، ١٧٢.
(٧٤) انظر: الروض الهتون، ص ٧١.
(٧٥) انظر: الروض الهتون، ص ٥ ـ ٦.

مصادر البحث

١ ـ العبر لابن خلدون (بولاق ١٢٨٤هـ).

٢ ـ الروض الهتون، في أخبار مكناسة الزيتون.
لأبي عبدالله محمد بن غازي العثماني.
(المطبعة الملكية ـ الرباط ١٩٦٤م).

٣ ـ إتحاف أعلام الناس، بجمال أخبار حاضرة مكناس، لعبد الرحمن بن زيدان العلوي.

٤ ـ جغرافية المدن المغربية للدكتور/ إحسان عوض.
(مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي ـ الرباط ١٩٦٤م).

٥ ـ معيار الاختبار، في ذكر المعاهد والديار لابن الخطيب السلماني.
تحقيق الدكتور/ محمد كمال شبانة.
(طبع وزارة الأوقاف المغربية ـ الرباط ١٩٧٦م).

٦ ـ المغرب عبر التاريخ للدكتور/ إبراهيم حركات.
(نشر دار الرشاد ـ الدار البيضاء بالمغرب ١٩٧٨م).

٧ ـ قيام دولة المرابطين ـ للدكتور/ حسن أحمد محمود.
(نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٧م).

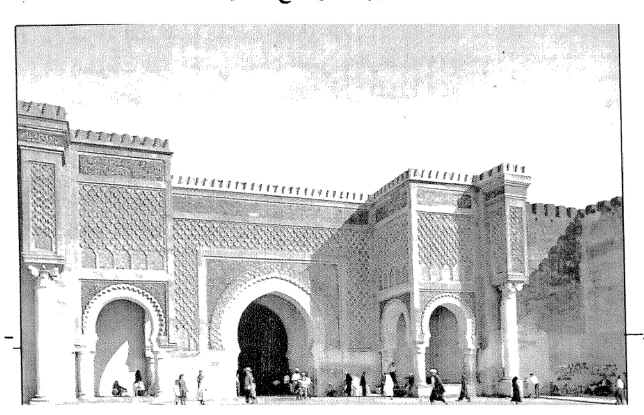
٨ ـ الأنيس المطرب بروض القرطاس (ط.ف عام ١٣٠٥هـ) لابن أبي زرع.

٩ ـ الاستبصار في عجائب الأمصار.
١٠ـ الإسلام في المغرب والأندلس.
ليفي بروفنسال (الترجمة العربية/ سلسلة الألف كتاب رقم ٨٩ ـ بالقاهرة) ١٩٥٦م.
١١ـ نزهة المشتاق ـ للإدريسي (ليدن ١٨٦٦م).
١٢ـ جذوة الاقتباس ـ لابن القاضي.

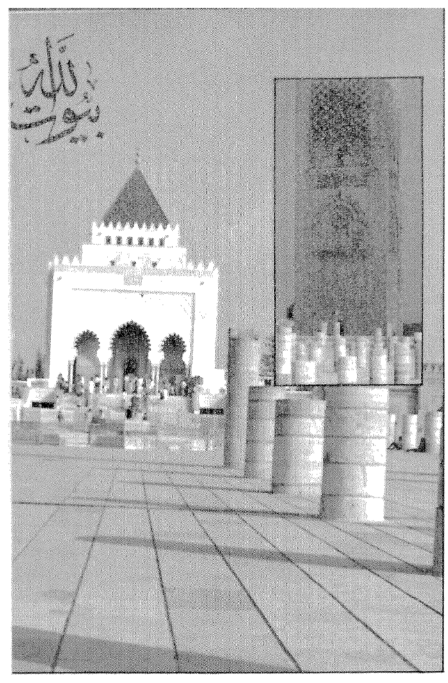
الدوريـــات

١ ـ الثقافة المغربية (العدد ٧ ـ ١٩٧٢م).
الصادرة عن وزارة الثقافة ـ الرباط.
٢ ـ مجلة العربي (العدد ١١٥ يوليو ١٩٦٨م).
الصادر عن وزارة الثقافة والإعلام الكويتية.
٣ ـ الأمن الوطني (العدد: ١٢١ جمادى الأولى والثانية ١٤٠٠هـ).
الصادرة عن وزارة الداخلية ـ الرباط.
٤ ـ مجلة البحث العلمي ـ الصادرة عن المركز الجامعي للبحث العلمي بالرباط عدد (١١، ١٢ مزدوج).

* بابَ المنصور العلج بمكناس *



علوم وفنون



• مئذنة مسجد حسان، ومسجد الملك محمد الخامس في الرباط •

مصطفى أمين جاهين

لمحة عن:

الرباط في التاريخ



تقسم بلاد المغرب الكبيرة إلى قسمين:

الأول: يشمل البلاد التي خلدت تاريخ المغرب على مدى العصور، مراكش، وفاس، ومكناس، والرباط.

والثاني: هي بلاد أكسبتها الأيام أهمية سياسية أو تجارية مثل: طنجة، والدار البيضاء.

وهناك مدن كثيرة أخريات كان لها شأن فيما مضى وهي اليوم أقل إشعاعاً كمدن: تطوان، وسلا، وما يقع على شاطىء الأطلسي من باقي المدن كالجديدة، وآسفي، والصويرة، وأغادير.

ولما كانت بلاد المغرب متحفاً قد حوى القديم والحديث، ولكي أعطي القارىء لمحة سريعة عن عاصمة البلاد مدينة «الرباط»، فهي تقع على الضفة اليسرى من «أبورقراق» أحد أنهار المغرب الكبيرة، وكان مكانها مدينة رومانية اسمها **(سالا كولونية)** وكانت آخر حد وصل إليه الرومان في البلاد المغربية.

ولما تقلص ظل الرومان، ترك أهل البلاد هذا الثغر، وخاصة قبيلة زناتة، وبنوا على الضفة اليمنى من النهر شقيقتها «**سلا**» **فهما** تعتبران مدينتين توأمين.



* بوابة القصر الملكي بالرباط *

ويرجع تاريخ بنائها إلى زمن الموحدين في عهد السلطان «عبد المؤمن» خلال القرن السادس الهجري، على أنقاض المدينة الرومانية، وقد سميت «رباط الفتح»، حينما كانت تتجمع فيها الجيوش قبل مسيرها إلى الأندلس. ولذا فقد جعلت رباطاً للقوات البرية والبحرية لغزو الأندلس، ولم يتم بناؤها إلا في عهد الملك «يعقوب المنصور» الموحدي عام ٥٩٣هـ.

ولقد عاشت «**الرباط**» ردحاً من الزمن مقراً ومأوى للنازحين الأندلسيين الذين حصنوها وبنوا بها القصور، والدور، والحمامات، فاتسعت دائرتها، وقصدها السكان من كل مكان، فأتحفوها بزخرف الأندلس البديع، وفن أبناء الفردوس المفقود، وازدهرت في عهد المرينيين «**شالة**» الأثرية (إحدى ضواحي الرباط)، كما ازدهرت في عهد السعديين، وقد أصبحت آنذاك من المراكز الهامة لأساطيل الجهاد دفاعاً عن ثغور الإسلام في منطقة المحيط الأطلسي خلال القرنين السادس عشر، والسابع عشر بوجه خاص، ثم القرن الثامن عشر.

وقد وصفها «**أبو عبدالله محمد أبي جندار**» المتوفى عام **١٩٣٥م**، وقد سماها في كتابه «**مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح**» بعاصمة الجهاد الإسلامي والفتح الأندلسي، وأورد في وصفها البيتين التاليين لأحد الشعراء وهما:

إذا افتخرت مكناس بالماء والهوا وفاس بواديها وبالعلم وبالمجد
ومراكش بالجد والجود والجدا فإن رباط الفتح واسطة العقد

وقال:

وكان للمدينة سبعة عشر باباً، ولكن القائمة اليوم ليست إلا ستة هي: باب القصبة، وباب الأحد، وباب العلو الحديد، وباب الرواح، وباب زعير.

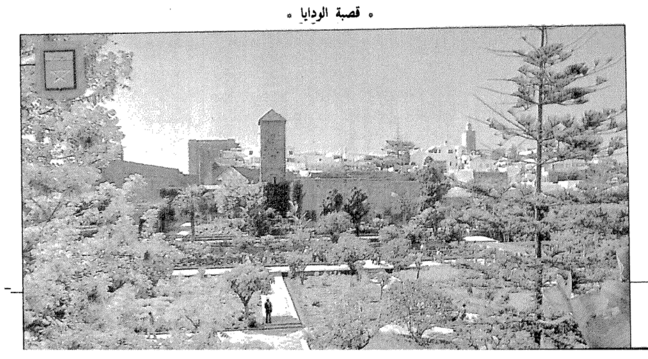
أما آثارها فمسجد حسان بمنارته الفخمة، التي يبلغ إرتفاعها ٤٨ متراً وعرضها عظيم (قيل إن إرتفاعها كان ستين متراً)، وهي شقيقة منارة مسجد الكتيبة بمراكش، ومنارة الجيرالدا في إشبيلية وكلها من إنشاء «يعقوب المنصور» ووالده «**يوسف بن عبد المؤمن**»، ولا تزال أجزاء من سواري هذا المسجد الضخم قائمة (قيل إنها كانت أربعمائة سارية) أما طول المسجد فيبلغ ١٨٦م، وعرضه ١٤٢م ومساحته ٢٦ ألف متر مربع، وله اثنا عشر باباً. ويبدو أن «**يعقوب المنصور**» مات قبل أن يكمل بناء المسجد ومنارته، وهو يقع على رابية تطل على نهر أبو رقراق، وتشرف على سلا وما وراءها، كما تشرف على الرباط وقصبة الوداية (وقيل أنه أكمله، ثم انهدم بزلزلة أرضية أو بالحريق)، ونقلت أحجاره وأخشابه فيما بعد لاستخدامها في منشآت أخرى، ولا يوجد اليوم شيء من آثار هذا المسجد إلا المنارة، والأعمدة القائمة وكان قد روعي في بنائه الأسلوب الروماني البيزنطي المقتبس من المعابد الفرعونية.

وإلى جوار مسجد حسان، يقوم اليوم مسجد الملك محمد الخامس «رحمه الله»، حيث يوجد ضريحه، وقد أمر ببنائه جلالة الملك الحسن الثاني «حفظه الله ورعاه»، وهو آية في الفن والإبداع، ومن آثار الرباط قلعة الأودايا ومسجدها ومدرستها وحديقتها الفسيحة، ثم المدينة وما تكتنفه من قصور ومساجد ومدارس، أما حمامات الرباط فهي تقدر بالعشرات وهي غاية في الفن والذوق والنظافة.

وقد لعبت «**الرباط**» مؤقتاً، دور عاصمة سياسية للمغرب خلال القرنين الثالث عشر والتاسع عشر، ذلك أن اضطراب حبل الأمن على الطريق الواصل بين «**فاس، ومراكش**» جعل سلاطين المغرب يجعلونها محطة لهم في رحلاتهم بين العاصمتين المذكورتين، ثم اختاروها عاصمة لهم.

وكان اختيارها عاصمة سياسية وإدارية مرة أخرى من قبل الفرنسيين منذ عام **١٩١٢م**.

• قصبة الودايا •



فالجنرال «ليوطي» أول مقيم فرنسي في المغرب حافظ على وضعية «فاس» في أول الأمر كعاصمة، فأنشأ مقر الإدارة العامة الفرنسية بها، وبعد بضعة أشهر نقل مقر الإقامة والقيادة إلى «الرباط» فأصبحت منذ ذلك التاريخ عاصمة المغرب السياسية.

ومما قيل في وصف مدينة «الرباط» ما رواه «ابن خلكان» في كتابه: «الاستبصار» منسوباً للشاعر الحاج عبدالله القباج:

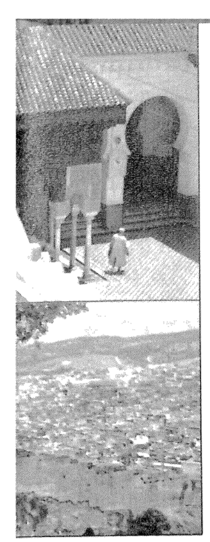
عـرج على ثـغـر الـربـاط الأنـفس	وأنخ مـطـيك بـالمقـام الأقـدس
حيث الـغـيـاض تـدفـقت أنهارهـا	وتـعـانـقت أشـجـارهـا بـالأرؤس
حيث الـريـاض تبـرجت أزهـارهـا	وغـدا الـقـرنـفـل حـاسداً للنرجس
حيث المنازل قد علـت وتزينت	حـيث الشوارع نـزهـة للأنـفس
حيث الـنجوم من الـسـمـاء تنزلت	وغـدت مصـابيحاً تضيء بأكؤس

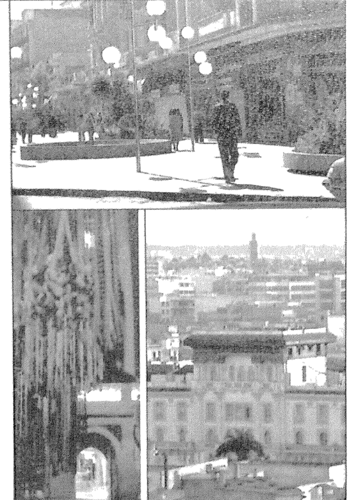
وانطلقت هذه المدينة بعد ذلك في عهد الملوك العلويين، في التطور والنمو إلى أن أصبحت على ما هي عليه اليوم في ظل المغرب الجديد.

●●●

المراجع :

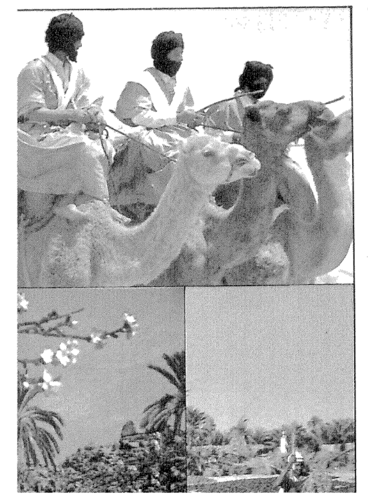
- **المغرب** : سناء مصطفى عبدالغني ــ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ــ القاهرة ١٣٩٨هـ.
- **المملكة المغربية** «دراسة في الجغرافيا البشرية» : د. عبدالرحمن حميدة ــ معهد البحوث والدراسات العربية ــ جامعة الدول العربية ــ ١٩٧٢م.
- **المغرب العربي** : احسان حقي ــ منشورات دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ١٤٠٠هـ.
- **رحلة إلى المغرب العربي** : أحمد حسين شرف الدين ــ الرياض ١٣٩٧هـ ــ ١٩٧٧م.



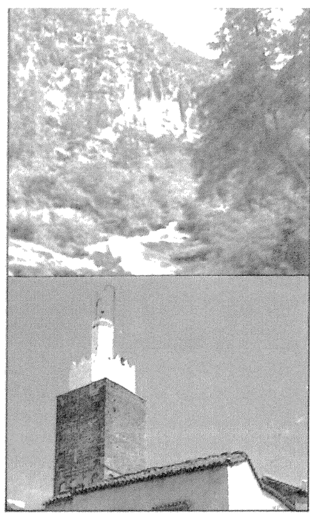
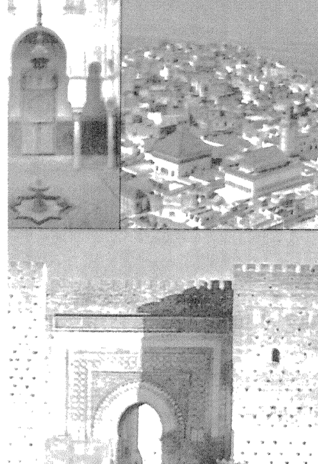
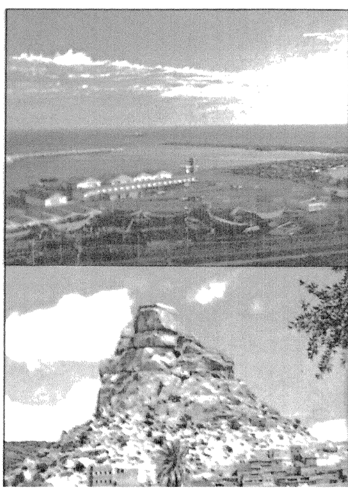




للمملكة المغربية الشقيقة





كتب حديثة

جـذوع وفـروع

تأليف
عبد الرحمن بن زيد السويداء

الجزء الثاني

الطبعة الأولى
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

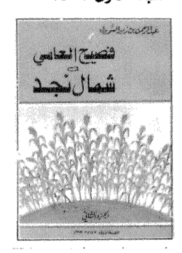
● **جذوع وفروع**

«في مجلدين»

عبد الرحمن بن زيد السويداء

جـ١: ٤١٣ صفحة، جـ٢: ٣٧١ صفحة.

الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.



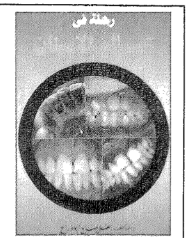
● **فصيح العامي في شمال نجد.**

«في مجلدين»

عبد الرحمن بن زيد السويداء

١١١٣ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

الناشر: دار السويداء للنشر والتوزيع.

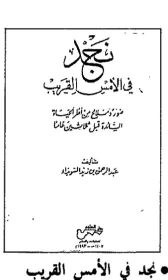


● **رحلة في عالم الأسنان**

د. علي صالح أبو ذراع

١٦٥ صفحة ـ ١٤٠٧هـ

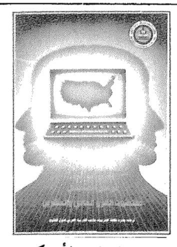
الناشر: المؤلف.



● **نجد في الأمس القريب**

عبد الرحمن بن زيد السويداء

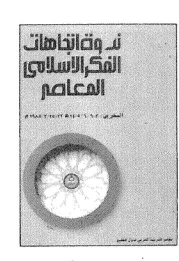
٥١٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.



● **تعليم المواطن الأمريكي من أجل المستقبل**

١٣٥ صفحة ـ ١٤٠٧هـ

الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ الرياض.

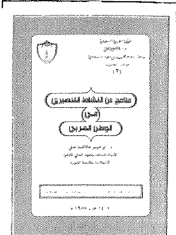


● **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**

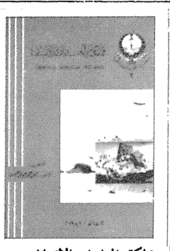
البحرين: ٣ ـ ٦ جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ.

٦٨٠ صفحة ـ ١٤٠٧هـ

الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ الرياض.



• ملامح عن النشاط التنصيري في الوطن العربي
د. ابراهيم عكاشة علي
١٧٦ صفحة ـ ١٤٠٧هـ
الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض




• مملكة المعادن والإنسان.
د. سمير أحمد عوض حسين.
١٥٥ صفحة ـ ١٤٠٦هـ
الناشر: كلية الملك خالد العسكرية.

• مرجع المساجل للبيت والقائل
عبد الكريم حمد ابراهيم الحقيل.
٣٢٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.



• التعليم العالي والنظام الدولي الجديد
بيكاس س. سانيال
ترجمه ونشره: مكتب التربية الرياض.
راجعه: د. محمد الرشيد
٤٣٨ صفحة ـ ١٤٠٧هـ.



• جدولة العصور التاريخية للدول الإسلامية
«٦٥٦هـ/ ١٢٥٨هـ».
فؤاد علي جبر
٢١٠ صفحة ـ ١٤٠٦هـ
الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض

• رسالة المسجد في الإسلام
د. عبد الرحمن محمد اللميلم
٣٨٦ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
٦٨٠ صفحة ـ ١٤٠٧هـ.





لمحة موجزة

عن مؤسسة الملك عبدالعزيز
للدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية
بالدار البيضاء ـ المغرب

تعد مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية والتي أنشئت عام ١٤٠٥هـ بمبادرة كريمة من صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز آل سعود ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني في المملكة العربية السعودية، مركز إشعاع علمي وحضاري في المغرب العزيز، فمنذ ان قام سموه بتدشين هذا الصرح الثقافي الكبير في ١٧/ شوال عام ١٤٠٥هـ والمؤسسة تقطع أشواطاً بعيدة في دروب العمل الثقافي والعلمي وتقديم الخدمة التوثيقية والاعلامية، وأصبحت اليوم تعد من أكبر المؤسسات الثقافية والعلمية في منطقة المغرب العربي فقد جمعت ولله الحمد بني خصائص المكتبة العامة، مركز البحث، المنتدى، بالاضافة الى شبكة اتصالات بواسطة الكمبيوتر عبر مختلف مراكز المعلومات البيبلوغرافية في العالم ومختبر متطور للميكروفيلم والميكروفيش لانقاذ وصيانة المخطوطات النادرة، فهي بحق مركز إسلامي علمي اعلامي كبير ومفخرة من مفاخر هذا العهد الزاهر ودليل على حرص سموه الكريم على نشر الثقافة العربية الاسلامية ورعاية العلم وخدمة أهله.

أهداف المؤسسة:

تهدف المؤسسة إلى خدمة البحث العلمي في مجالات الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية عن طريق تكوين وتيسير مكتبة ومركز للتوثيق في ميادين الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية.

- تنظيم أنشطة ثقافية وعلمية في الميادين المشار إليها وذلك على شكل ندوات ومحاضرات.
- تشجيع حركة النشر والتأليف والترجمة في الميادين العلمية الإسلامية.
- المشاركة في المبادلات الثقافية والعلمية مع المؤسسات والجمعيات والهيئات التي تتوخى نفس الأهداف.

الإنجـــازات:

لقد حققت المؤسسة تقدماً كبيراً في مجالات عديدة منها:

الكتـــب:

استطاعت المكتبة رفع رصيدها من الكتب إلى مائة ألف عنوان باللغات التالية:

العربية، الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية، الأسبانية. وتهتم المكتبة بجمع أكبر عدد ممكن من الكتب العربية القديمة والمخطوطات النادرة. وتقتني المكتبة المنشورات الصادرة عن مراكز البحوث في العالم بالإضافة إلى تجميع المصادر والمراجع الأساسية وذلك كخطوة أولى لإنشاء بنك المعلومات. والمكتبة تعطي الأولوية للمؤلفات العربية الحديثة منها والقديمة وخصوصاً النادرة منها بالإضافة إلى ما يصدر باللغات الأجنبية وخاصة ما يتعلق منها بالدين الإسلامي والعالم العربي والإسلامي وكذلك الأعمال ذات القيمة المنهجية والنظرية في مختلف شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية.

الدوريـــات:

نظراً للدور الذي تلعبه الدوريات كأداة علمية وثقافية لا يمكن الاستغناء عنها. فلقد زادت المؤسسة رصيدها من المجموعات الكاملة للدوريات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية مانحة الأولوية للدوريات التي تهتم بالدراسات الإسلامية والتي تعتني بدراسة كل الجوانب التاريخية والاجتماعية والثقافية للعالم العربي والإسلامي يضاف إلى ذلك مئات المجلدات التي تدخل في إطار الاشتراكات السنوية والتي تحتوي على معلومات وأبحاث حديثة في مجالات مختلفة.

بنك المعلومات:

لا تكتفي المكتبة بتكوين المجموعات وتصنيفها وفهرستها بل تتجاوز ذلك لتوفر المعلومات البيليوغرافية الحديثة التي تحقق دقة وشمول وسرعة الخدمات. لذا فالمؤسسة تواصل نشاطها في قطاع التوثيق والمعلومات بإنشاء وتعزيز بنك المعلومات الذي يزخر الآن بآلاف التسجيلات المتعلقة بالدراسات الإسلامية وبالعالم العربي.

الأنشطة الثقافية:

تقوم المؤسسة بتنظيم نشاطات ثقافية تتجاوز حدود المكتبة التقليدية مساهمة منها في إثراء وإغناء المعارف حول العالم العربي والإسلامي، لقد نظمت المؤسسة في بداية العام الماضي تظاهرة ثقافية حول «تجديد الدراسات حول الإسلام والعالم العربي» كما أقيم في أثناء ذلك معرض للكتب ضم أحدث الإنتاجات الفكرية العربية والأجنبية في مجال الدراسات الإسلامية وكذلك الأبحاث الاجتماعية والثقافية والاقتصادية عن العالم العربي، كما نظمت على هامش المعرض محاضرات ألقاها أساتذة ومفكرون متخصصون منها:

١ ـ محاضرة الأستاذ محمد بنونة عميد كلية الحقوق سابقاً وسفير المغرب لدى الأمم المتحدة حول (الإسلام والعلاقات الدولية).

٢ ـ محاضرة للأستاذ أندريه ريمون مدير مركز الدراسات والبحوث حول مجتمعات البحر الأبيض المتوسط وكان موضوع المحاضرة (ربع قرن من الأبحاث الغربية عن تاريخ العالم العربي).

٣ ـ محاضرة للأستاذ أندريه بيكيل مدير الخزانة الوطنية بباريس حول جغرافية العالم العربي.

٤ ـ محاضرة للدكتور عبدالله المصلح الأستاذ في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول الدراسات الإسلامية تأصيلاً وتوصيفاً ودور المملكة العربية السعودية في هذا المجال.

كما أقامت المؤسسة ندوة ثقافية كبرى في شهر شعبان لعام ١٤٠٧هـ حول (تجديد الفكر الإسلامي) اشترك فيها معالي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الدكتور عبدالله التركي والدكتور فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية بالرباط والأستاذ إبراهيم الكتاني عضو أكاديمية المملكة المغربية.

كما ستقوم المؤسسة بإذن الله بتنظيم ندوتين الأولى حول (القانون والمجتمع) والثانية حول (صيانة المخطوطات وإنقاذها) وسيحضر هذه الندوات مفكرون من بلدان المشرق ومن المغرب العربي الكبير.

الخدمات التي تقدمها المؤسسة لروادها :

١ ــ الاطلاع على الكتب والدوريات والوثائق الموجودة في المكتبة.

٢ ــ البحث البيبلوغرافي عن طريق قواعد المعلومات التي أنشأتها المؤسسة وكذلك قواعد المعلومات العربية والدولية.

٣ ــ تقديم خدمة استنساخ الكتب والدوريات والوثائق الموجودة في الخزانة.

٤ ــ إقامة المعارض وتنظيم المحاضرات المقدمة للجمهور.

●●●

الندوة العالمية عن الحرب العراقية الايرانية وآثارها الاجتماعية والاقتصادية والاعلامية

ينظمهـــــــا

مركز التوثيق الاعلامي لدول الخليج العربي ومركز دراسات الخليج العربي في جامعة البصرة

يسر اللجنة العليا أن تدعوكم للمشاركة بالندوة العالمية عن الحرب العراقية الإيرانية وآثارها الاجتماعية والاقتصادية والإعلامية التي يقيمها مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي ومركز دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة للفترة ١٢ ــ ١٤ آذار (مارس) ١٩٨٨ الموافق ٢٤ ــ ٢٦ رجب ١٤٠٨هـ.

تحت شعار

السلام القانون الأساسي للحياة

والحرب قانون استثنائي

أهداف الندوة

إن الهدف الرئيسي للندوة هو دراسة الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والإعلامية للحرب العراقية الإيرانية والآثار المترتبة عليها لفترة ما بعد الحرب وتمثل الأهداف الفرعية التالية:

١ ــ توضيح دور الأجهزة الإعلامية في توصيل الحقائق عن الحرب العراقية ــ الإيرانية للجماهير

وللمسؤولين في الوطن العربي والعالم أجمع.

٢ـ التعريف بدور وسائل الإعلام في الدعوة للسلام.

٣ـ التعرف على الجهود المبذولة في توثيق الحرب العراقية ـ الإيرانية.

٤ـ دراسة الآثار الاجتماعية للحرب العراقية ـ الإيرانية على مجتمعي الدولتين المتحاربتين ومنطقة الخليج العربي.

٥ـ تحديد الآثار الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة للحرب العراقية الإيرانية على اقتصاد الدولتين المتحاربتين والنتائج السلبية والإيجابية بالنسبة لاقتصادات دول العالم.

٦ـ مناقشة الأبعاد السياسية والاستراتيجية للحرب العراقية ـ الإيرانية.



المحور الأول: (المحور السياسي والعسكري)

يتناول هذا المحور النتائج المرتبة على الحرب من خلال آراء الباحثين والمتخصصين في الشؤون العسكرية والسياسية.

المحور الثاني: (المحور الاقتصادي)

يبحث هذا المحور في إفرازات الحرب العراقية الإيرانية على اقتصادات دول الخليج العربي، مع التركيز على السوق النفطية.

المحور الثالث: (المحور الاجتماعي)

يبحث هذا المحور الآثار الاجتماعية التي تتركها الحرب على العلاقات الاجتماعية لأفراد المجتمع وبالأخص العلاقات العائلية والنتائج النفسية المترتبة عليها.

المحور الرابع:

يتضمن هذا المحور أنشطة وفعاليات التوثيق العلمي (تجميع وتنظيم واسترجاع المعلومات) وتطبيقها في مجال الحرب العراقية الإيرانية .. واستعراض تجارب مراكز التوثيق وتغطية

المعلومات في مجالات الحرب العراقية الإيرانية وكذلك الخطوات والأنشطة المقترحة لتوثيق هذه الحرب.

المحور الخامس (المحور الإعلامي)

يتضمن هذا المحور مناقشة دور وسائل الإعلام (إذاعة، تلفزيون، وكالة أنباء، صحافة، سينما..) في التغطية الإعلامية للحرب وما قدمته هذه الأجهزة من أخبار وتحليلات عن مسيرة الحرب وكذلك دور هذه الأجهزة في تعزيز الجهود السلمية.

(لغة الندوة)

اللغة العربية هي لغة الندوة الرسمية ويجوز أن تقدم البحوث بلغات أخرى على أن ترفق بملخص باللغة الإنكليزية.

(موعد الندوة)

تبدأ الندوة في اليوم الثاني عشر من شهر آذار (مارس) ١٩٨٨م المصادف اليوم الرابع والعشرين من رجب ١٤٠٨هـ في الساعة العاشرة صباحاً وتستمر لمدة ثلاثة أيام.

(الاشتراك)

يكون المشترك من العاملين في الجامعات أو العاملين في مراكز ومعاهد البحث العلمي والمؤسسات الإعلامية والمهتمين بأحد موضوعات الندوة.

(تعليمات البحث المقدم)

١ ـ أن تكون البحوث أصلية ولا تكون قد سبق نشرها أو إلقاؤها في مؤتمر آخر.

٢ ـ تقدم البحوث وملخصاتها الإنكليزية مطبوعة على الآلة الكاتبة في موعد أقصاه ١٩٨٧/١٢/٣١م.

٣ ـ يرسل عنوان البحث المقدم حال استلام استمارة الاشتراك المرسلة مع هذه الدعوة.

٤ ـ سيقوم مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي ومركز دراسات الخليج العربي بطبع مائة وخمسين نسخة من البحث حال وصوله وستوزع على المشاركين. وستهمل البحوث التي تصل متأخرة عن الموعد المحدد.

الاستضافة

١ ـ إقامة المشاركين في فندق قصر الرشيد في بغداد وتكون الاستضافة مقتصرة على (السكن ووجبات الطعام وتذاكر السفر) فقط أما المصاريف الإضافية (نداءات هاتفية ومشروبات وغيرها) فيتحملها المشارك.

٢ ـ يشعر المشاركون اللجنة العليا للندوة بموعد الوصول برقياً قبل شهر من وصولهم.

٣ ـ يتحمل المركزان أجور سفر المشاركين في الندوة ذهاباً وإياباً علاوة على مصاريف الإقامة بالنسبة للباحثين الذين تقبل بحوثهم للندوة سواء تلقى أم لا.

٤ ـ يتحمل المشاركون بصفة مناقش أو مراقب أجور السفر ذهاباً وإياباً ويتحمل المركزان تكاليف الإقامة.

٥ ـ في حالة مصاحبة الزوجة يتحمل المشارك نفقاتها كاملة.



توجه المراسلات والبحوث إلى العنوان الآتي:

اللجنة العليا

مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي بغداد ـ ص.ب ٥٠٦٣

تلكس: ٢١٣٢٦٧

تلفون: ٥٥٦٢٠١٤، ٥٥٦٤١٧١، ٥٥٥٩٦٢



المنظمة العربية

للتربية والثقافة والعلوم

إدارة الثقافة

الاتفاقية العربية لتيسير انتقال الانتاج الثقافي العربي

المادة الأولى:

يقصد بالتعابير التالية المعنى المثبت بجانب كل منها:

ـ **المنظمة**: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ـ **المدير العام**: المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ـ **المكتب**: مكتب تيسير انتقال الإنتاج الثقافي.

المادة الثانية:

إن الإنتاج الثقافي المشمول بأحكام هذه الاتفاقية هو مجموع المصنفات الأدبية والفنية والعلمية وبخاصة:

ـ الكتب والكتيبات والدوريات وغيرها من المواد المكتوبة سواء كانت مؤلفة أو مترجمة.

ـ المصنفات المسرحية والمسرحيات الموسيقية.

ـ المصنفات الموسيقية سواء كانت مرقة أم لا، وسواء اقترنت بالألفاظ أو لم تقترن بها.

ـ المصنفات السينمائية والإذاعية والتلفزيونية.

ـ مصنفات الرسم والتصوير ورسوم العمارة والنحت والنقش والحفر والفنون الزخرفية.

ـ مصنفات التصوير الفوتوغرافي والمصنفات التي يعبر عنها بأسلوب مماثل للأسلوب الفوتوغرافي.

ـ مصنفات الفنون التطبيقية سواء كانت حرفية أم صناعية.

ـ الصور التوضيحية والخرائط الجغرافية والتصاميم والمخططات والمصنفات التشكيلية المتصلة بالجغرافيا أو الطبوغرافيا وفن العمارة والعلوم.

المادة الثالثة:

تعمل الدول العربية على تيسير انتقال الإنتاج الثقافي العربي فيما بينها وهو الإنتاج الذي أبدعه مؤلفون أو مترجمون عرب (سواء داخل الأقطار العربية أو خارجها) بمختلف الوسائل الناجعة ومنها بصورة خاصة:

(أ) إعفاؤه من الرسوم الجمركية.
(ب) منحه أولوية النقل بين الأقطار العربية.

المادة الرابعة:

تعمل الدول العربية على أن يتمتع الإنتاج الثقافي العربي الوارد ذكره في المادة الثانية من هذه الإتفاقية بتعريفات نقل مخفضة على وسائل النقل بين البلاد العربية، بحيث لا تزيد تعرفات نقل هذا الإنتاج عن ٢٥٪ من تعرفات النقل المفروضة على السلع الأخرى.

المادة الخامسة:

تعمل الدول العربية على إعفاء ما تستورده من مواد تدخل في عملية الإنتاج الثقافي العربي من الرسوم الجمركية، وفي حال تعذر ذلك تضع الدول العربية رسوماً جمركية رمزية على هذه المواد المستوردة.

المادة السادسة:

للدول العربية أن تبرم فيما بينها اتفاقيات خاصة تهدف إلى تيسير إنتقال الإنتاج الثقافي وتمنحه مزايا تفوق ما تمنحه هذه الإتفاقية.

المادة السابعة:

تعمل الدول العربية التي تصبح طرفاً في هذه الاتفاقية على إصدار التشريعات اللازمة واتخاذ الإجراء المتفقة مع أوضاعها الدستورية لضمان تنفيذ هذه الاتفاقية.

المادة الثامنـة:

تعمل الدول العربية الأطراف في هذه الاتفاقية على إقامة مؤسسات قومية تتولى تيسير انتقال الإنتاج الثقافي العربي وتوزيعه بين الأقطار العربية.

المادة التاسعـة:

تنشيء الإدارة العامة للمنظمة مكتباً يتولى أمور متابعة تنفيذ هذه الاتفاقية.

المادة العاشـرة:

مع عدم الإخلال بالاتفاقيات المبرمة فيما بين الدول عربياً ودولياً لا تمس أحكام هذه الاتفاقية حق كل دولة من الدول الأعضاء في أن تسمح أو تراقب أو تمنع وفقاً لتشريعها الوطني تداول أي مصنف في إطار سيادتها.

المادة الحادية عشر:

لجميع الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية حق التوقيع والتصديق على هذه الإتفاقية والانضمام إليها.

المادة الثانية عشر:

يتم التصديق على هذه الاتفاقية أو الانضمام إليها عن طريق إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام، طبقاً لنظم الدولة الدستورية، لدى المنظمة.

المادة الثالثة عشر:

تصبح هذه الاتفاقية نافذة بعد انقضاء شهر على إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام الثالثة تجاه الدول المؤسسة، كما تصبح نافذة تجاه كل دولة أخرى بعد انقضاء شهر على إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها.

المادة الرابعة عشر:

يحق لكل دولة من الدول المتعاقدة الانسحاب من هذه الاتفاقية بإخطار خطي يودع لدى المدير العام للمنظمة ويصبح الانسحاب نافذاً بالنسبة للدولة المنسحبة عند انقضاء ستة أشهر على إيداع وثيقة الانسحاب.

المادة الخامسة عشر:

يجوز تعديل هذه الاتفاقية بموافقة أكثرية الدول العربية الأطراف فيها.

المادة السادسة عشر:

لا تؤثر هذه الاتفاقية في الحقوق والالتزامات للدول المتعاقدة تجاه غيرها من الدول.

المادة السابعة عشر:

يبلغ المدير العام للمنظمة الدول المتعاقدة والأمانة العامة لجامعة الدول العربية بإيداع كافة وثائق التصديق أو الانضمام المشار إليها في هذه الاتفاقية وكذلك بحالات الانسحاب.

●●●

- إنعقدت في تونس في الفترة من (**٥ ـ ٩** ربيع الأول ١٤٠٨هـ الموافق **٢٨ ـ ٣١** أكتوبر ١٩٨٧م، الندوة العربية الثالثة عن: **(الأرشيفات العربية إزاء التحديات)**.

وقد دارت بحوث الندوة عن تشخيص وتحليل مظاهر التحديات والسعي لوضع استراتيجية مواجهة تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات كل بلد والخبرة المتوفرة في هذا المجال.

●●●



- **ندوة «محمد الخامس الدولية» التي نظمتها «جمعية رباط الفتح» في مدينة الرباط/ المملكة المغربية، في الفترة من (٢٥ ـ ٢٩ ربيع الأول ١٤٠٨هـ الموافق ١٦ ـ ٢٠ نوفمبر ١٩٨٧م) تحت شعار [محمد الخامس الملك الرائد].**

وقد شاركت الدارة في الندوة ببحث بعنوان «محمد الخامس بطل التحرير» ألقاه سعادة الأستاذ عبدالله حمد الحقيل الأمين العام.

●●●

- ستعقد في مدينة بغداد/ العراق الندوة العالمية عن (الحرب العراقية/ الإيرانية، وآثارها الاجتماعية والاقتصادية والإعلامية)، في الفترة من (**٢٢ ـ ٢٤** رجب ١٤٠٨هـ، الموافق **١٢ ـ ١٤** مارس ١٩٨٨م)، بالتعاون بين مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي ومركز دراسات الخليج العربي في جامعة البصرة.

• شاركت الدارة في معرض الكتاب الدولي السادس، في الفترة من ١٠ ـ ٢٢ صفر ١٤٠٨هـ والذي أقيم في جامعة الملك سعود بالرياض.

وقد تمثلت معروضاتها في أعداد من مجلة «الدارة» وكذا بعض المطبوعات المتوفرة، بالإضافة إلى توزيع نشرة إعلامية عن نشاطات الدارة.

هذا وقد مثل الدارة في هذا المعرض الأستاذ «عبدالله إبراهيم الحقيل» مدير العلاقات العامة.



• جناح الدارة في المعرض •



السياسة الاستعمارية تجاه الاسلام فى السودان



يعد السودان أكبر قطر في أفريقيا من حيث المساحة، اذ تبلغ مساحته ما يقارب المليون ميلا مربعا. أضف الى ذلك أن أجزاء كبيرة من هذه المساحة أراض زراعية خصبة التربة يسهل ريّها نسبة لوجود نهر النيل العظيم الذي يقطع البلاد من أقصى جنوبها الى أقصى الشمال. وهذان العنصران ـ الأرض والماء ـ يجعلان للسودان أهمية اقتصادية قصوى.

أما من الناحية السياسية فأهمية السودان تنبع من كونه مدخلا لأفريقيا غير العربية وحاميا لظهر مصر من أي خطر يأتيها من الجنوب. وبما أن النيل هو الشريان بالنسبة للاقتصاد والحياة في مصر، وبما أن معظمه يجري في السودان فان أي تهديد لمجرى النيل يكون في الواقع تهديدا لاستقرار وأمن مصر.

ويحتل السودان موقعا هاما واستراتيجيا ليس من الناحية الجغرافية والاقتصادية والسياسية فحسب، وإنما من الناحية الثقافية أيضا. فالسودان هو البوابة الثقافية ومكان التلاقح بين الثقافة العربية والثقافات الافريقية المتعددة. فمنذ قديم الزمان كان السودان معبرا وبوتقة انصهار بين التيارات الثقافية عبر البحر الأحمر وعلى طول نهر النيل الى الجهات الجنوبية منه وإلى نواحي غرب أفريقيا كذلك.

وكل هذه الخصائص الجغرافية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتفردة جعلت من السودان هدفاً للمطامع الاستعمارية المتعددة كان آخرها (كإستعمار تقليدي) الاستعمار البريطاني في عام ١٨٨٩م، والذي استمر بحكم البلاد إلى عام ١٩٥٦م، حيث أدت الحركة الوطنية المتزايدة إلى إنهائه، وبذلك نال السودان استقلاله في نفس العام.

وفي خلال نصف قرن من الهيمنة الاستعمارية استخدم الإنجليز وسائل عدة لتثبيت دعائم حكمهم وضمان استمراريته. فبالرغم من اعتمادهم الرئيسي على القوة العسكرية إلا أنهم لجأوا، وبقدر كبير إلى وسائل إقتصادية وأيدلوجية كذلك، ففي الجانب الأيدلوجي بالذات أنصب اهتمام الإنجليز على معالجة قضية الإسلام في السودان وقد أدرك المستعمرون منذ البداية أهمية وحساسية مسألة الدين الإسلامي وخطورته على استمرارية وجودهم الاستعماري، إذ أنه لم يتم لهم في الواقع السيطرة الكاملة على السودان إلا بعد القضاء على الثورة المهدية (١٨٨١ ـ ١٨٨٩م)، والتي كانت في أساسها ثورة دينية ضد الحكم التركي الجائر، وضد الشخصيات الاستعمارية المسيحية المرتزقة التي كانت تدعمه، كأمثال غردون [١].

استراتيجية السياسة الإنجليزية نحو الإسلام في السودان:

لم يكن ممكناً للإنجليز الاعتماد على قوة السلاح فقط، كما ذكرنا، وذلك لجملة أسباب. فمن ذلك

أن اتساع الرقعة الجغرافية للسودان تجعل استخدام قوات عسكرية كبيرة أمراً مكلفاً للغاية من الناحية الاقتصـادية. كما أن استخدام مثل هذه القوات في مناطق السودان المختلفة بجبالها وغاباتها أمر غير مأمون العواقب. ولكي يضمن الإنجليز استتباب الأمر بأقل التكاليف الاقتصادية والعسكرية، كـان لا بد لهم من اللجوء إلى وسائل أخرى تعتمد على إقناع أهالي السودان بأن الحكم الاستعماري ما جاء إلا لمساعدتهم ولخيرهم. وتنبه الانجليز إلى أن أنجع وسيلة في هذا الخصوص هي المؤثرات الدينية.

فمنذ القرن السادس عشر الميلادي أصبح الإسلام الركيزة العقائدية لمعظم سكان وسط وشمال السودان. وقد لعبت الطرق الصوفية دوراً مهماً وبارزاً في انتشار وتعميق الإسلام في نفوس سكان تلك الأصقاع. حتى إذا جاء القرن التاسع عشر ظهر محمد أحمد المهدي من بين ظهراني تلك الفرق الدينية وأخذ يدعو إلى العودة إلى أصول الدين الإسلامي الحنيف، والعمل بالكتاب والسنة، والاهتداء بالشريعة السمحاء، لتسيير أمور المجتمع. ونجح المهدي بتعاليمه الدينية في اجتذاب أعداد كبيرة من الناس نهضوا معه لإرساء قواعد حكم إسلامي على أنقاض حكم من خالفوا تلك التعاليم. وقد تأصلت تلك الروح الدينية في اتباع المهدي ومن شايعوه بدرجة أصبح من الصعب بمكان اجتثاثها بعد الهزيمة العسكرية للحركة المهدية.

وقد فطن الإنجليز إلى قوة تلك الروح الدينية، وأدركوا أنه لا بد لهم من التعامل معها بحذر شديد. وعلة ذلك أن التساهل أو الشدة في السماح للنعرة الدينية أن تبرز بصورة واضحة قد يؤديان إلى قيام ثورة دينية أخرى قد لا يكون في مقدور الإنجليز السيطرة عليها هذه المرة. كما أنهم ـ أي الإنجليز ـ لا يستطيعون تجاهل وجود تلك النعرة والتظاهر بأنها غير مؤثرة. فهم قبل غيرهم يدركون مدى تأثيرها.

وللخروج من ذلك المأزق ـ مأزق الاعتراف والاهتمام بالنعرة الإسلامية من جهة، ومحاولة السيطرة عليها من جهة أخرى ـ ابتدع الإنجليز استراتيجية فذة. وتتلخص تلك الاستراتيجية في التظاهر والاهتمام بالإسلام والمؤسسات الدينية في نفس الوقت الذي يسيطرون فيه على تلك المؤسسات ويفرغونها من محتواها الاجتماعي والسياسي، وبذلك ينزعون عنها فتيلة الخطر الذي قد يؤدي إلى إنفجارها يوماً ما. أي بمعنى آخر التظاهر بالعمل لصالح الإسلام، في حين أنهم كانوا يسعون في الواقع إلى كبحه وتقويضه. وقد نفذ الإنجليز تلك الاستراتيجية على مرحلتين: مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٧م)، ومرحلة ما بعد الحرب. وقد اتبعوا في ذلك سبل شتى نفصلها فيما يلي:

مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى

وفي هذه المرحلة الأولى، والتي تبدأ منذ دخولهم السودان عام ١٨٨٩م، لجأ الإنجليز إلى طريقتين لتنفيذ استراتيجيتهم السابق ذكرها. واعتمدوا في الطريقة الأولى على التظاهر بعدم معاداتهم للإسلام، وبأن وجودهم في السودان ما هو في الواقع إلا لحماية الإسلام وإصلاح ما أفسدته سنوات حكم المهدية ـ على حد زعمهم. ولإثبات هذه الدعوى، استعان الإنجليز ببعض الشخصيات الدينية، ممن كانت في خلاف مع المهدية، وجاءوا بها في معية الجيش الغازي، حتى يقتنع الناس بأنهم ـ أي الإنجليز ـ ليسوا ضد الإسلام(٢). وبعد سقوط أم درمان العاصمة الوطنية للمهدية ـ في أيدي المستعمرين، جمع كتشنر ـ قائد جيش الإنجليز وأول حاكم على السودان ـ الأقطاب والزعماء الدينيين في السودان، ومعهم التجار وزعماء القبائل، كي يتحدث إليهم كرومر ـ قنصل بريطانيا في مصر وحاكمها الفعلي ومخطط السياسة الاستعمارية للسودان ـ والذي جاء خصيصاً من مصر لذلك اللقاء. وقد ركز كرومر في حديثه ذاك على أن الاستعمار البريطاني لا يعادي الإسلام، وأنهم لن يألوا جهداً في سبيل دعم ورعاية مصلحة الدين(٣). كما أن كتشنر أصدر ـ بصفته الحاكم العام على السودان ـ منشوراً أوضح فيه أن الغزو البريطاني للسودان ليس لإعادة سيادة القانون واستتباب الأمن فيه فقط، وإنما من أهدافه أيضاً إعادة نقاء جوهر الإسلام الذي قد أفسدته الثورة المهدية(٤).

ولتدعيم مزاعمهم بموالاة الإسلام في السودان، أنشأ الانجليز ما عرف «بمجلس العلماء»، واختاروا له بعضاً ممن تعاونوا معهم لإدارته. وقد حددت السياسة الاستعمارية مهام المجلس في تقديم المشورة والنصح فيما يخص الشئون الدينة. ولم يكن مسموحاً للمجلس بأية حال إتخاذ أية سياسة دينية منفصلة عن تلك التي تحددها الحكومة الاستعمارية. وقد كان من أوائل ما فعله المجلس هو موافقته وتأييده للمنشور الذي أصدره السكرتير المدني (ما يعادل وزير الداخلية الآن) عام ١٩٠١م، وقد جاء في ذلك المنشور أن الحكومة لن تعترض على أي نشاط ديني، طالما كان ذلك النشاط في المجال الاجتماعي فقط، ولا يحمل في طياته أية إشارات سياسية ـ أو بمعنى آخر أن يقتصر النشاط الديني على الجانب الأخلاقي فقط، وعلى مستوى الأفراد وليس على مستوى الجماعات(٥).

أما الطريقة الثانية التي اتبعها الإنجليز في المرحلة الأولى بجانب التظاهر بمساندتهم للإسلام ـ فقد كانت التشديد والوقوف بحزم ضد أية بادرة لانتفاضة دينية تبدو في الأفق في الأماكن البعيدة والنائية من المراكز الحضرية. فقد كانت الدوائر الاستعمارية في هذه المرحلة تتشكك في كل تنظيم ديني مهما

كان، وتعتبره مصدراً محتملاً لثورة دينية. وقد جاء في منشور عام ١٩٠١م (والذي سبقت الإشارة إليه) توضيح من السكرتير المدني لحكام المديريات (المحافظات) بأن سياسة الحكومة هي وضع حد لما يعرف بالطرق الصوفية، والتي «هي تنظيمات دينية أساساً ولكنها غالباً ما تؤدي إلى حدوث مشكلات سياسية». وأضاف المنشور بأن على أولئك الحكام أحكام الرقابة على التنظيمات الدينية وإبلاغ الحكومة عنها أولاً بأول، وبضرب تلك التنظيمات وردعها بقوة عند أول بادرة لتحركها سياسياً، بدون الرجوع إلى الحكومة في ذلك. وشدّد المنشور على التأكيد من عدم هروب قادة تلك التنظيمات أو أتباعهم في حالة مهاجمتهم من قبل قوات الحكومة، إذ أن هروبهم إلى أماكن قصية من السودان قد يزيد من قوتهم السياسية والعسكرية، ويجعل من القضاء عليهم أمراً ليس باليسير[٦]. وقد كان نتاج هذا الأسلوب أن العقدين الأولين من الحكم الاستعماري شهدا حملات لا هوادة ولا رحمة فيها ضد التنظيمات الدينية ذات الاتجاهات السياسية. وتزخر الملفات الإدارية لتلك الفترة بالكثير من الحالات التي نفذت فيها إجراءات قاسية، وصلت إلى درجة قتل كل المشتركين في تلك التنظيمات على الرغم من استسلامهم. وبالنظر إلى حجم وطبيعة تلك التنظيمات نجد أنه لم يكن هناك مبرراً في الواقع لمثل تلك الإجراءات بالغة الشدة[٧].

المرحلة الثانية: أو مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى:

وهذه المرحلة تتميز عن سابقتها بأن الإنجليز مالوا إلى مراجاة ومصانعة الزعماء الدينيين أكثر من ـي قبل، وزادوا في تظاهرهم بنصرة الإسلام والعمل من أجله. والسبب في كل ذلك هو اشتراك تركيا ي تلك الحروب مع ألمانيا وضد بريطانيا، كما نعلم. وقد أثار مخاوف بريطانيا احتمال تأثر النعرة الدينية ي السودان بما كانت تروجه تركيا في دعايتها من أن الحرب ما هي في الأساس إلا حرب دينية بين لمسلمين والنصارى. وقد أراد الإنجليز قطع الطريق على الأتراك حتى لا يستفيدوا من نجاح تلك لدعاية، وفي الواقع لم تكن مخاوف الإنجليز بلا مبرر[٨]. ولمحاربة تلك الدعاية سعى الإنجليز إلى ترضية لزعماء الدينيين، والظهور أمام عامة الشعب بمظهر الحريص على الإسلام ورعاية مصالح المسلمين[٩] قد منحت الحكومة الاستعمارية ما كان يعرف «بكسوات الشرف» للزعماء الدينيين، وقلّدتهم لألقاب والأنواط والنياشين المختلفة، كما كرمتهم في المحافل بإقامة الاحتفالات التكريمية لهم[١٠]. أما ن الناحية الاقتصادية، فقد منح الإنجليز أولئك الزعماء أراضي زراعية كثيرة في مناطق متعددة، من همها مشروع الجزيرة، والذي هو من أخصب الأراضي في وسط السودان، وقد تم استثناء أولئك زعماء من القوانين التي كانت تحرم الأفراد من حيازة مساحات كبيرة من أراضي المشروع[١١]. كما

سهّل الاستعمار لأبناء الزعماء دخول المدارس الحكومية وإرسالهم إلى إنجلترا لمواصلة تعليمهم.

وإذا كان الإنجليز قد أرادوا بكل ذلك استمالة عامة الشعب عن طريق إظهار الود والاحترام لزعمائه الروحيين، فإنه لم يغب عن بالهم خطورة تجمع هؤلاء الزعماء على استمرارية حكمهم. ولذلك سعى المستعمر إلى خلق جو من التنافس والصراع بين الزعماء حتى لا تنشأ بينهم وحدة تكون نكالاً عليه. وقد تلخصت تلك السياسة ـ سياسة فرّق تسد ـ في تقريب أحد الزعماء والاهتمام به لفترة ثم تركه ليحل محله زعيم آخر لفترة أخرى[١٢]. وهكذا نجح المستعمرون في إضعاف الصف الإسلامي ـ من ناحية الموقف السياسي ـ في السودان لفترة ليست بالقصيرة.

مجالات تنفيذ استراتيجية الاستعمار ضد الإسلام في السودان:

واستراتيجية الاستعمار ضد الإسلام في السودان (كما ذكرنا) تركزت في الاهتمام الظاهري به. واحتوائه من الداخل بالسيطرة على مؤسساته وتفريغها من محتواها السياسي والعملي. وربطها بالأجهزة الإدارية للنظام الاستعماري، أو استبدالها كلية بأنظمة تحل محلها.

ومن أخطر ما فعله الانجليز بالمؤسسات الدينية يتعلق بمجال التعليم. فقد كان التعليم قبل الاستعمار تعليماً دينياً، تقوم بعبئه المؤسسات الدينية التقليدية. في عهدي الفونج (**١٥٠٥ ـ ١٨٢١م**) والأتراك (**١٨٢١ ـ ١٨٨٤م**) كانت الخلاوي[١٣] تعلّم مبادىء علوم القرآن. والتوحيد. والحديث. والفقه. والشرع[١٤]. ومما سعى إليه الإنجليز. ونجحوا فيه إلى حد كبير. هو ربط تلك الخلاوي بخطة التعليم العلماني الذي أدخلوه في السودان[١٥]. وبذلك أصبحت روافد للمدارس الحكومية الحديثة ذات المناهج التي وضعها مخططو التعليم الاستعماري في السودان من أمثال «سكوت» و«جريفث». وبموجب هذه الخطط أصبح معلمو الخلاوي يتقاضون رواتبهم الشهرية من الحكومة الاستعمارية ـ أي بمعنى آخر صار رزق ومعاش من يقومون على المؤسسات التعليمية الدينية معتمداً على استمرارية الوجود الاستعماري. وفي مقابل تلك المرتبات الشهرية، وما تتلقاه الخلاوي من إعانات سنوية قليلة. كان يتوجب على المعلمين حضور دورات تدريبية تنظمها مصلحة المعارف (والذي أصبحت وزارة بعد الاستقلال)، كما كانوا يخضعون أيضاً للزيارات التفتيشية المفاجئة التي كان يقوم بها المفتشون الإنجليز التابعون لإدارة التعليم[١٦]. وبذلك صار النظام التعليمي التقليدي وسيلة لتحقيق أهداف الاستعمار. والتي كانت تتركز في توفير العدد اللازم من صغار الموظفين لمعاونة الإدارة الاستعمارية في حكم البلاد[١٧].

وفي مجال العمل الاجتماعي العام حاول الإنجليز إفراغ المؤسسات الدينية التقليدية (**كالخلوة والمسيد**)[١٨] من محتواها العملي، وذلك عن طريق إنشاء مؤسسات موازية تحل محل تلك المؤسسات التقليدية وتعمل عملها. فقد كان المشائخ الدينيون يقومون بدور الوساطة لحل المشكلات الاجتماعية، والتي كانت تحدث بين الأفراد والأسر والجماعات، سواء أكانت تلك المشكلات مشكلات تتعلق بالزراعة، أو الأرض، أو التجارة، أو خلاف اجتماعي، أو جرائم القتل[١٩]. ولكن تحت ظل المؤسسات الحكومية الجديدة أصبح حل تلك المشكلات الاجتماعية من مهام المحاكم المدنية ومفتشي وموظفي الإدارة البريطانية بدلاً عن الشيوخ.

أما في المجال القضائي فقد أقام الإنجليز محاكم شرعية للأحوال الشخصية، جنباً إلى جنب مع المحاكم المدنية والجنائية، والتي تعتمد على القانون الوضعي الذي استقاه الإنجليز من تجربة حكمهم الاستعماري للهند[٢٠].

ومن الطرق غير المباشرة التي اتبعها الإنجليز لإضعاف الإسلام من الناحية الاقتصادية الاعتماد على رأس المال غير الوطني لدعم الاقتصاد السوداني. فقد كانت تراخيص الشركات، والمقاولات الكبرى، وأعمال التصدير والاستيراد، تمنح للشركات الإنجليزية، والتجار الإغريق واليهود والهنود و«الشوّام» (المسيحيون الشاميون)[٢١]. وبإضعاف التأثير الوطني الإسلامي في مجال الاقتصاد لم يعد السودانيون قادرون على امتلاك أية وسيلة للضغط على الحكومة، وبذلك لم يكن في الواقع كبير تأثير على الأحداث السياسية ومجراها.

أما في **المجال السياسي** فقد لجأ الإنجليز (كما ذكرنا) إلى طرق عديدة لتفتيت الوحدة والتماسك اللذين كان يمكن أن ينشأ بين الزعماء الدينيين. فتقريبهم لأحد الزعماء لفترة والاهتمام به، ثم نبذه ليحل محله زعيم آخر، أدى إلى محاولة كل زعيم نيل رضاء السادة الإنجليز على حساب علاقته بالزعماء الآخرين. كما كان اهتمام المستعمر بأبناء الزعماء وتأهيلهم في مدارس علمانية، وإرسالهم إلى إنجلترا، محاولة لإبعاد أولئك الأبناء من مصادر الإسلام وتشريبهم به وخلق حاجز بينهم ـ أي أبناء الزعماء ـ وبقية أفراد مجتمعهم. ولما كان المستعمرون يخططون ويعدون لأن يتولى أبناء أولئك الزعماء المشاركة في حكم البلاد فقد كان مما يخدم أهدافهم الاستعمارية أن يتمثل أبناء الزعماء الثقافة وأسس الحكم الغربيين، إذا قدر لهم تولي مقاليد الأمور يوماً ما. ونتيجة لذلك فمن المتوقع إضعاف الروح الديني الإسلامي مع انتشار الثقافة الغربية العلمانية، ومع بعد الساسة المحليين عن مصادر ثقافتهم الإسلامية.

خاتمة :

ومجمل القول أن الاستعمار البريطاني، ومنذ غزوه للسودان، قد اعتمد استراتيجية لمواجهة الاسلام في السودان تتخلص في عدم إظهار العداء له (بل على العكس من ذلك التظاهر بموالاته وحمايته مع القيام بضربه وتقويضه في الخفاء. وقد استخدم الانجليز مختلف الطرق، وعلى مستويات متعددة، لتحقيق تلك الاستراتيجية. ففي المناطق النائية ــ والتي لا علاقة مباشرة لها مع العمران ــ استخدموا القوة العسكرية السافرة والشرسة في مواجهة أية تحركات دينية ذات طابع سياسي. أما في الريف فقد لجأوا الى هدم المؤسسات الدينية التقليدية أما بتفريغها من محتواها العملي الاجتماعي ــ بمعناه العام ــ أو بإحلال مؤسسات ادارية تقوم بما كانت تقوم به المؤسسات الدينية . وفي المناطق الحضرية أنشأ الانجليز المعاهد والمجالس الدينية تحت اشرافهم ورقابتهم، وجعلها تبدو كما لو كانت هي المسئولة عن السياسة والتخطيط الديني في السودان . وتم تنفيذ هذه الاستراتيجية على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والثقافي.

ونخلص الى أن سياسة الاستعمار سعت سعيا دؤوبا لكسر شوكة الاسلام والوحدة الدينية برغم تظاهرها بتأييده. وان المؤسسات التي أنشأتها وأقامتها لا ترتكز في الواقع الى محتوى ديني اسلامي. كما وجه المستعمرون جهودهم لكي يحبطوا كل ما من شأنه أن يقوي من تآزر الزعماء الدينيين حتى لا تتحد كلمتهم وترتفع راية الاسلام .

●●●

الحواشي

(١) من الكتابات المهمة عن دولة المهدية كتابات د. محمد ابراهيم أبو سليم وبرفيسور ب. م. هولت (PM. Holt).

(٢)و(٣) أنظر في هذا مقالة : Warburg, G. «Religoius Policy in the Northern Sudan» in **Asian and African Studies** vol. 7, 1979, pp. 89-119.

(٤) علي أحمد سليمان «الصلة بين الأحزاب التقليدية والطائفية» جريدة الأيام اليومية ١٩/ أبريل/ ١٩٧٩م.

(٥)و(٦) أنظر ملف رقم «Int-2/32/60» بعنوان *Religious Tarikas in the Sudan* أي «الطرق الدينية في السودان». الملف موجود بدار الوثائق المركزية بالخرطوم.

(٧) أنظر ملف رقم Dakh. 1/36/23 بعنوان : Government Policy re Religious Tarikas ــ أي «سياسة الحكومة تجاه الطرق الدينية» ــ دار الوثائق المركزية، الخرطوم.

(٨) فنحن نعرف مثلا أنه كانت هناك اتصالات بين الاستانة وعلي دينار، سلطان دارفور (اقليم بغرب السودان). وقد كان هذا السلطان لا يدين بالولاء للانجليز مما اضطرهم أخيرا الى محاربته وقتله عام ١٩١٧م.

(٩) أنظر رسالة الماجستير المقدمة من الطالب الفاتح عبدالسلام بقسم العلوم السياسية بجامعة الخرطوم عام ١٩٧٨ عن «حزب الأمة في السودان».

(١٠) أنظر ملف الملخص الشهري لتقرير المخابرات في السودان لشهر يناير عام ١٩٢٢م ــ دار الوثائق المركزي، الخرطوم.

(١١) ملف رقم B.N.P. 20/131 بعنوان: Government Policy re Sale of Land to Religious men أي «سياسة الحكومة بشأن بيع الأراضي لرجال الدين» ــ دار الوثائق المركزية، الخرطوم.

(١٢) أنظر مقال Warburg ــ سبق الاشارة اليه، وقد اتبعت هذه السياسة مع الزعماء علي الميرغني، زعيم الختمية وعبدالرحمن المهدي، زعيم الأنصار، ويوسف الهندي.

(١٣) الخلاوي هي مكان تعليم الصبيان القرآن في السودان، وتستخدم في الوقت ذاته كمكان لاستقبال ضيوف القرية، واللفظ يعني، بصيغة المفرد «خلوة» فترة الانقطاع للعبادة ــ وتعرف الخلاوي ــ مكان تعليم القرآن ــ في بعض البلاد الاسلامية باسم الكتاتيب أو المدارس.

(١٤) أنظر مقدمة كتاب «الطبقات» التي كتبها يوسف فضل حسن والكتاب من تأليف المؤرخ السوداني محمد بن ضيف الله، والذي ألّفه أصلا حوالي عام ١٨٠٥م. النسخة المستخدمة هنا من تحقيق يوسف فضل ونشر مطبعة جامعة الخرطوم، ١٩٧٤م.

(١٥)و (١٦) للمزيد من التفاصيل حول هذا الأمر أنظر المقالة التي كتبها أحد المفتشين الانجليز والتي يشرح فيها بإسهاب جوانب تلك السياسات:

W. Purves, «Some Aspects ofthe Northern Province»

أي: «بعض جوانب المديرية الشمالية» ــ في كتاب: J. Hamilton, the Anglo - Egyptian Sudan From Within,

London, 1935 .

(١٧) وقد كانت أهداف السياسة التعليمية الاستعمارية كما عرفها تقرير الحاكم العام في سنة ١٩٠١م تتخلص بما يلي:

١ ــ خلق طبقة من الحرفيين الوطنيين .

٢ ــ نشر التعليم بقدر ضئيل يكفي فقط لكي يفهم الأهالي أبسط قواعد الحكم.

٣ ــ ايجاد مجموعة صغيرة من الموظفين الوطنيين لملء المراكز الدنيا في السلم الاداري.

ورد هذا في تقرير الحاكم العام (١٩٠١) ــ نقلا عن مدثر عبدالرحيم: *M. Abd Al-Rahim Imperialism and* Nationalism in the Sudan , Oxford, 1969.

ص ٤١ .

(١٨) المسيد هو مركز تجمع ديني وغالبا ما يضم مكان تعليم القرآن ومسجد الصلاة، كما تقام فيه حلقات الذكر والمناسبات الدينية المختلفة. وقد يعرف «المسيد» في بعض البلدان الاسلامية بأسماء أخرى مثل «الزاوية» و«التكيّة».

(١٩) أنظر مثلا كتاب «مفتاح البصائر» لمؤلفه محمد بن الحاج نور ــ مطبعة التمدن، الخرطوم، ١٩٦٧، ص ٣٢ــ٣٥.

(٢٠) أنظر ص ١١٩ من كتاب هولت:

*P.M. Holt, **A Modern History of the Sudan,** London, 1961.*

(٢١) في ملف رقم S.G.B. 32 بعنوان: «Contracts in the Gezira Scheme». ــ أي «المقاولات في مشروع الجزيرة» والمعلومات الواردة في هذا الملف توضح أن السودانيين لم يكن مسموحا لهم الدخول في أي مناقصات ومقاولات كبيرة، ويسمح لهم فقط بالعمل كمساعدي مقاولين والذين هم اما انجليز أو «شوام» أو هنود. (الملف موجود بأرشيف مشروع الجزيرة بمدينة ود مدني بالسودان):

encouraged the use of foreign capital in the development of the Sudanese economy. Major business contracts and licenses for export and import works were confined to British enterprises and to merchants of Greek, Jewish, Indian and Christian Syrian origin. Through this absence of an effective national economic front the Sudanese were by no means capable of exerting any pressure upon the colonial administration and, subsequently, upon the course of political events.

The policy of disintegrating the unity of religious leaders produced the desired effect.

As said earlier they used to favour one leader for a certain time then discard him and have another in his place. It followed that each religious notable tried to win the credit of the British masters at the cost of his relationship with his fellows. Moreover, the colonial authority was intent upon creating a barrier between the youngsters of the religious leaders and their homeland through sending them to England to complete their education in secular schools. As those youngsters were expected to participate one day in the rule of their country it was conformable to the colonialist policy that they be oriented to European culture and basic rules of western government. Through western secular education islamic religious spirit was planned to be weakened.

Conclusion :

To sum up, the British colonial rule in the Sudan adopted a policy of confrontation with islam. Outwardly the British pretended to support and protect islam but in practice they fought it through several means. In remote areas far from urban centres they used direct military force to invalidate the traditional religious institutions through creating administrative substitutes to fill in their places. As for the urban areas the British established institutes and religious councils under their control and made them appear as if they were the authority behind the religious policy in the Sudan. This strategy also took place in the economic, social, political and cultural fields. The British colonialists did their best to frustrate any effort towards the unity of moslem leaders and vigor of islam in the Sudan.



figures for a certain time, then replace him by another later on, in other words an application of their policy 'divide to rule'. By so doing they could weaken the islamic political front for a long time.

Area of British anti-islam policy in the Sudan:

It was in the field of education that the religious institutions came to receive the most serious blow. Before the British occupation education in the Sudan was purely religious and undertaken by the traditional religious schools. During the periods of the Funj Sultanate (1505 - 1801A.D.) and the Turks (1821 - 1884) those religious schools 'Khalawee' used to teach the basics of Quranic sciences, islamic theology, Tradition, Jurisprudence, and islamic canonical law (Shari'a). The British policy was to integrate these schools into their plan of secular education where they would become tributaries to the new government schools. According to the new plan the teachers of those religious schools were to receive their monthly payments from the colonial administration. In other words, their means of living became dependent upon the continuity of the colonial rule. In return, the teachers had to attend training courses organised by the department of education. They were also to expect sudden visits by British inspectors from the same department. In this way the traditional educational system has become a tool to materialize the colonial objectives, namely the training of only the necessary number of minor national civil servants to help the administration in running the country.

On the social level the British invalidated the role of the traditional religious institutions through establishing other parallel ones to undertake their job. Religious figures, for example, used to mediate to foster peace between individuals, families, and communal groups in disputes of agriculture, land, and trade or in murder crimes. Under the new regime these problems had to be settled in civil courts and by British inspectors and civil servants and not by the Shaikhs.

In the judicial field the British established canonical islamic courts for personal statutes side by side with civil and criminal courts whose positive laws were derived from the British colonial experience in India.

To weaken the economic base of the moslem community the British



Suphi orders which usually started on a religious basis but often led to political problems. The proclamation called upon district commissioners to put firm control over these religious groups, keep the government in full knowledge of their movements and have any political call suppressed without consulting the administration. If there were no other way but force, the proclamation continued, these groups should be given no quarters and their leaders were not to be allowed to escape to remote areas lest they should gain more political and military strength and, therefore, their defeat become more difficult. Hence the first two decades of colonial rule witnessed merciless campaigns against religious organisations of political aspirations. Official files show that in so many cases bloody measures were taken and sometimes the whole members of a religious group were executed even after their surrender.

The post-war stage

At this stage the British turned to be lenient, came closer to the religious figures and pretended to serve the islamic cause.

The alliance between Turkey and Germany in the war aroused British fears lest it should inflame religious enthusiasm in response to Turkish propaganda that the war was but a religious struggle between moslems and Christians. To invalidate this the British adopted conciliatory measures and appeared as if they were the custodians of islamic interests in the Sudan. The government granted 'robes of honour' to the religious leaders, awarded them honour titles and decorations, and gave parties in their tribute. To approach them closer the British gave those leaders extensive areas of fertile lands in different places including that of 'Al-Gezira Project' in spite of the ban prohibiting individuals to own large areas in that project. The British also facilitated the admission of the children of those leaders into government schools and sent them to England to complete their education.

But in spite of this show of goodwill and respect the British never lost sight of the threat the solidarity of those leaders might represent to their rule. Therefore they proceeded to arouse rivalries between them in order to divide them. Their policy was to enhance the prestige of one of those



their policy was one of restraint and repression of islam. They carried out their strategy in two stages: the pre world war I stage and the post world war I stage.

The pre-war stage

It began since their occupation of the Sudan in 1889. They pretended that they had come only to protect islam and put right the deviations of the Mahdi period. To support their claim they brought with them some religious figures who were at odds with the Mahdi movement. After the fall of Omdurman, the national capital of the Mahdists, Kitchner, the British general and first governor of the Sudan, rallied the leading religious figures, together with the merchants and tribal chiefs, for an audience with Cromer the British consul and actual ruler of Egypt and the designer of the imperialist policy in the Sudan.

In his speech Cromer reiterated the claim that the British colonial rule was not anti-islamic and that they would spare no effort in protecting the religious interests. As governor general kitchner issued a proclamation that the aim of the British conquest of the Sudan was not limited to the restoration of law and order but to secure a revival of the true image of islam distorted by the Mahdist revolution.

To give official shape to their claim the British established the so called «Council of Ulamas» whose role was advisory in religious affairs and without prerogatives to formulate any religious policy apart from that laid down by the colonialist government.

Among the first measures taken by the council was its approval and support of the proclamation issued by the Civil Secretary in 1901 where the government declared that she would not stand against religious activities, so long as they were confined to social and moral teachings and of no political implications. Besides, those activities had to be undertaken on the individual and not the group level.

Secondly, the British stood firm against any sign of a religious uprising in remote urban population centres. To them any religious organisation of any sort was a warning of a revolt. In the 1901 proclamation, mentioned earlier, it was stated that the government policy was to put an end to the

ideological means. Ideologically they gave much concern to the question of islam in the Sudan. From the beginning they realized how subtle the question of islamic faith was and the threat it represented to their domination of the Sudan. They knew pretty well that their full control of the Sudan could only be fulfilled through a complete subjugation of the Mahdist revolution (1881 - 1889) which was but a religious revolt against the despotic Turkish rule and the colonialist figures that supported it like Gordon.

The British policy towards islam in the Sudan.

For their control of the Sudan the British could not depend only on their military. The vast area of the Sudan could prove the use of force immensely costly and even risky. To secure stability at minimum cost the British had to convince the Sudanese that they had come for their own good and prosperity. The best results, in their view, could be achieved through religious means.

Islam in the Sudan, since the 16th century, has become the religious faith of the majority of its population in the central and northern regions. The religious or Suphi orders (Tarikas) have played a vital part in the spread of islam there.

When Mohammad Al-Mahdi appeared in the 19th Century from among these religious orders he preached a revival of the fundamentals of islamic religion and a return to the holy Quran and Tradition (the Sunna) and the adoption of islamic law (Shari'a) in the running of people's life. His religious teachings won him great number of followers who supported him in establishing an islamic rule. The religious Zeal of the Mahdists was so deep that it was difficult to uproot it even after the miliatry defeat of the Mahdist movement.

The British recognized the vigor of this religious spirit and how cautious they should be in dealing with it. In their view lenience or toughness might give rise to another religious revolt whose results they could not predict. To solve this dilemma, i.e. the recognition and the containment of the religious spirit, the British adopted a unique strategy. They pretended to be pro-islamic while they kept a watchful eye upon the religious institutions and made them devoid of any social and political significance. In other words



The Colonialist Policy Towards Islam In The Sudan

BY :

Dr. Idris Salem Al-Hasan

Abridged & Translated

By

Saeed Abdul Aziz Abdullah

The Sudan, the biggest country in Africa, reaches about one million square klm. in area. The fact that the river Nile runs through it from upper south down to the remotest north accounts for the vast fertile and irrigable lands in the Sudan. These two elements, land and water, mark the great economic weight of the Sudan.

The Sudan's political importance lies in its position as an entrance to the non-Arab Africa and as a back shield against any possible aggression upon Egypt from the south . As the greater part of the Nile runs through the Sudan any threat to its course is but a threat to the stability and security of Egypt.

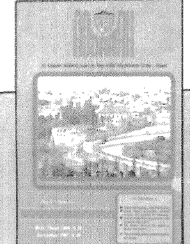
This strategic weight is not confined to the geographical, economic and political importance but also to the fact that the Sudan has been, over the ages, an acculturation area and a melting pot between the Arab and the African cultures.

These unique characteristics of the Sudan have made it a covted object of many colonialist powers the last of which was the British (1889 - 1956 A.D.).

During half a century of colonial domination the British adopted several means to secure a tight hold of the Sudan.

Beside their military force they resorted to economic as well as





Cover Picture:

A panoramic view in Maknas (Morocco)

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine.

Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

Annual Subscriptions :

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent of 4 issues price.
- Non-Arab Countries : US 6 $.

Articles can not be returned to authors whether published or not.

● PRICE PER ISSUE ●

– Saudi Arabia	:	**3** Riyals
– U. A. E.	:	**4** Dirhams
– Qatar	:	**4** Riyals
– Egypt	:	**40** Piastres
– Morocco	:	**5** Dirhams
– Tunisia	:	**400** Milliemes
– Non-Arab Countries	:	**1** U.S. $

Saudi Arabia : Al-Greisy Distributing Est., P.O. Box 1405, Riyadh, Tel.: 4022564.

Abu-Dhaby : P.O. Box 3778, Abu Dhaby, Tel.: 323011.

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library. P.O. Box 2007, Tel.: 228552.

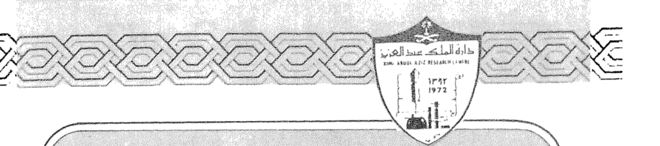
Qatar : Dar-Al-Thakafa. P.O. Box 323, Tel.: 413180.

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O. Box 224, Tel.: 262026.

Egypt : Al-Ahram Distributing Est., Al-Gataa Street, Cairo, Tel.: 755500.

Tunisia : The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco : Al-Sharifia Distributing Company, P.O. Box 683, Casablanca, 05.



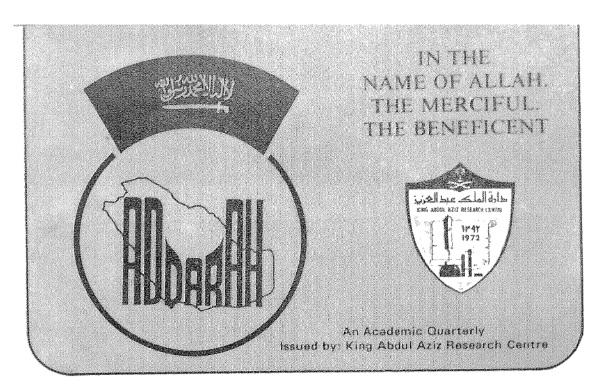
All correspondence should be directed to the Editor-in-Chief. Tel.: 4417020

Editorial Director: Tel.: 4414681









No. 3 • Year 13 • Rabí Thani 1408 A.H. Nov. • 1987 A.D.

King Abdul Aziz Research Centre

— Established by a Royal Decree No. M/ 45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent jurisitic identity.

— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

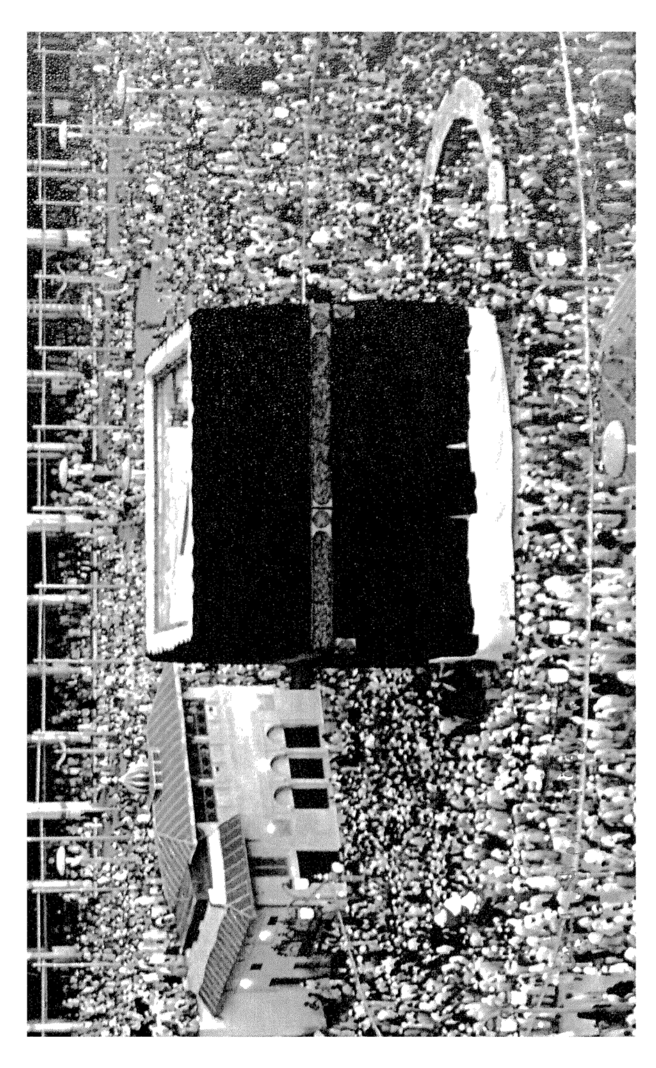
— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.

— Issue a cultural magazine carrying its name. **ADDARAH.**

— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P. O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia

Facsimile No.: 00/966/1/4417020



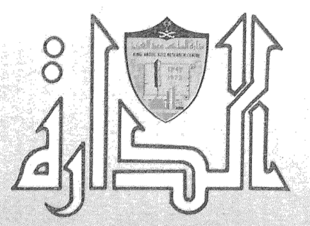


An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

No. 3 • Year 13

Rabi Thani 1408 A.H.
November 1987 A.D.

• IN THIS ISSUE •



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض

العدد الرابع ـ السنة الثالثة عشرة

رجب ١٤٠٨هـ ـ فبراير ١٩٨٨م

● من بحوث العدد ●

بسم الله الرحمن الرحيم

اقرأ باسم ربك الذي خلق

خلق الإنسان من علق

اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم

علم الإنسان ما لم يعلم

العلق: ١-٥





مجلة فصلية مُحَكّمَة

تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز

العدد الرابع ـ السنة الثالثة عشرة ـ رجب ١٤٠٨هـ ـ فبراير ١٩٨٨م

دارة الملك عبدالعزيز:

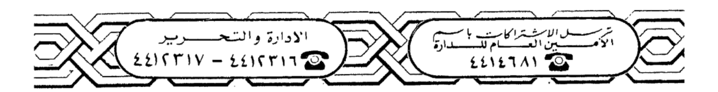
أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة، وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها "المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ٨/ ١٢٦٠ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

ص.ب ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ـ المملكة العربية السعودية

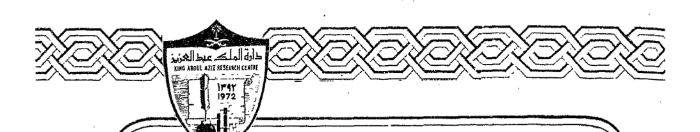
رقم الفاكسيميلي : ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

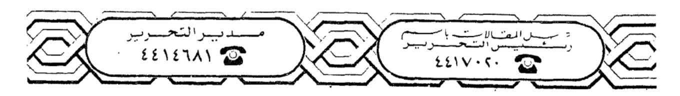




الادارة والتحرير
٤٤١٢٣١٦ - ٤٤١٢٣١٧

ترسل الاشتراكات باسم الأمين العام للدارة
٤٤١٤٦٨١


دارة الملك عبدالعزيز
KING ABDUL AZIZ RESEARCH CENTRE
١٣٩٢
1972


مدير التحرير
٤٤١٤٦٨١
ترسل المقالات باسم
رئيس التحرير
٤٤١٧٠٢٠



* آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة *

• ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب ..
• لاتُردّ البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر ..
• ترسل البحوث سرياً إلى محكّمين ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها للنشر.

*** الاشتراكات السنوية ***

- ٢٠ ريالا للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية .
- وفي البلاد العربية ما يعادل القيمة لأربعة أعداد في كل بلد .
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية .

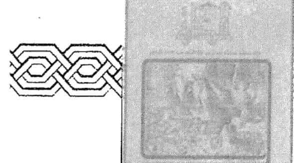
قيمة العدد

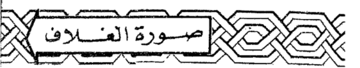
السعودية : ثلاثة ريالات - الإمارات العربية أربعة دراهم
- قطر : أربعة ريالات - مصر ٤٠ قرشاً - المغرب خمسة دراهم - تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعون

• السعودية : مؤسسة الجريسي للتوزيع
ص.ب ١٤٠٥ الرياض - ت ٤٠٢٢٥٦٤
• أبو ظبي : مكتبة المنهل
ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي - ت ٣٢٣٠١١
• دبي : مكتبة دار الحكمة
ص.ب ٢٠٠٧ - ت ٢٢٨٥٥٢
• قطر : دار الثقافة
ص.ب ٣٢٣ - ت ٤١٣١٨٠

• البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص.ب ٢٢٤ المنامة - ت ٢٦٢٠٢٦
• مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء - القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠
• تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج
• المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص.ب 683 الدار البيضاء 5 .



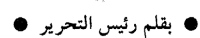


● خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز «حفظه الله» في اجتماع قمة مجلس التعاون لدول الخليج العربي في الدورة الثامنة بالرياض.

في هذا العدد

من فقه التاريخ:

مقارنة بين يعرب وعابر



● بقلم رئيس التحرير ●

وقبل أن أبدأ المقارنة، فإني أمهد بما يلي: يخطىء بعض المتكلمين أو المثقفين حين يقولون: (رسالة آدم) كأنهم لم يعلموا أن آدم أبا البشر لم يكن رسولاً وإنما كان نبياً. أما أول الرسل فنوح عليه وعلى أبيه آدم السلام، ويعني ذلك أن أبناء آدم قبل نوح كانوا المكلفين باتباع الأب وراثة وتقليداً، فالنبوة لآدم امتياز وتكليف.. والنهي عن أكل الشجرة تكليف، والهبوط من الجنة تكليف.. وقتل قابيل لأخيه هابيل عصيان لطاعة التكليف.

فامتد بنو (آدم) إلى عصر (نوح) «عليهما السلام»، ولم يبعث فيهم رسول فمنَّ الله على عبده (نوح) أن جعله أول الرسل، ليكون التكليف تبليغاً وأمراً ونهياً لا تقليداً، فإذا قوم نوح لا يؤمنون. عاش فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، صابراً لعلهم يهتدون، ولما لم يؤمنوا دعا عليهم حين نفد صبره فاستجاب له الله وأعلمه أن العذاب آتٍ، وأرشده أن يصنع سفينة النجاة، لأن قومه الكافرين سيهلكون بالطوفان، فتفجرت ينابيع الأرض، وهطل الماء من السماء، فنجى الله نوحاً والذين آمنوا معه، أولهم أبناؤه الثلاثة: (سام، ويافث، وحام)، وهلك ابنه الرابع لأنه عمل غير صالح، غره الكفر بالعصيان، فلم يعصمه جبل، فكان من الهالكين.

وأخشى ألا أكون على صواب فيما أعتقد إذا سرت مع القائلين بأن الطوفان هو التطور البيولوجي الثالث، تغيرت به بعض المعالم على الأرض، فأغرقت أرضون، وظهرت أرضون عليها بقية من الماء في البحيرات وكان جل الماء في المحيطات والبحار، كما قالوا:

إن الطوفان قد اقتصر على غرب الهملايا، حتى أغرق قارة الأطلنتيك وبقيت أوربا تحت وطأة الجليد.

وما قالوا لنا عن قارتي أمريكا شيئاً، هل كانتا فلم تغرقـا؟ أم أنهما ما كـانتا إلا مـاء، ثم برزتا على الأرض فيما بعد.

أما شرق الهملايا، فقد قالوا:

إن الصين وما إليها لم يشملها الطوفان، ويعني هذا أنهم وهم الجنس الأصفر ليسوا من ولد نوح، فلا هم ساميـون، ولا هم حاميـون، ولا هم يافيثيـون، وإنما هم المغـول من ولد آدم، فلم يلدهم نوح.

واستدلوا باختلاف السحنة واللون والشعر والعيون...

أستعرض هذا لأكتب عن التطور في الحضارة، فبعـد الطوفـان، تطورت الحضـارة وما صنعها وما قام بها إلا أبناء سام بن نوح، فلا أبناء يافث صنعـوا حضارة نِـدّاً لأبناء سـام، ولا أبناء حام كذلك، فسام أنجب أرفخشاد، وأرفخشاد أنجب الأخوين قحطان وشالخ، فإذا هما يفـترقان عـلى الأرض الوسط.. أمـا قحطان فقـد أنجب يعرب، وكـان الخصب الولـود في جزيرة العرب واليمن، وهو من الجزيرة، كان الناشر لأبناء يعرب، والصانع للحضارة.

وأما عابر فقد عبر إلى النهرين، فإذا عابر ويعرب يصبحان الأبوين لأبناء سام: يعـرب جد العرب: عاربة بائدة، وعاربة قحطانية.

أما عابر فهو أبو الكلدان الذين هم الأنباط الذين هم أصحاب الرس.

.. من هنا نظرت إلى الحضارة فوجدت أن القحطانية بائدة وعاربة، عادية وثمودية، وفرعونية وكنعانية، وحميرية وفينيقية، وسبئية وكندية .. كل هؤلاء القحطانيين أقاموا الحضارة بناء على الأرض، لأن نظرتهم كانت إلى الأرض، ولا عجب فهم وثنيون مستأرضون، حيث عبدوا الحيوان: (الأسد، والهر، والبس، والعجل، والجعلان).

وقد خالف من القحطانيين الفراعين، فجمعوا بين عبادتهم الموروثة عن القحطانيين وبين عبادة الكلدان التي هي عبادة الكواكب، وذلك لأن حضارتهم ثقافية، فعبدوا الحيوان وعبدوا الكواكب.

أما الكلدان فحضارتهم كانت نظرتهم إلى السماء، تعلقوا بالفلك، حتى ما بنوه كان لرصد الفلك، وهم الصابئة، فعبدوا الكواكب.

هذا الفرق توسعت به حضارة سام من البناية على الأرض، ومن العلم بالفلك، ولعل الإغريق أخذوا من الكلدان النظرة إلى السماء، فكل إله توثنوا به كان منسوباً إلى السماء.

هذا رأي لا أزعم أنه كله صواب، بل يسرني أن يكون فيه الخطأ لأثير من هم أعلم مني بالتصويب والتخطئة ليكون البحث مصدراً لتحرير حضارة الساميين، من أن تكون مقتبسة من غيرهم، بينما لم يكن غيرهم بعد الطوفان إلا هم.

وأكاد أزعم أن الإغريق اقتبسوا، ولكن عبقرينهم طورت ما اقتبسوه من حضارة الساميين وكأنهم صانعوها أولاً.

ولعل سائلاً يسأل .. كيف زعمت من قبل أن اليهود وهم من الكلدان لا حضارة لهم؟.
والجواب هو أن الحضارة إنسان وزمان ومكان، واليهود بنو إسرائيل انفراديون، جمعتهم العصابة والعصبية حين كانوا بدواً ولم يجمعهم مكان ولا امتد لهم في مكان واحد زمان.

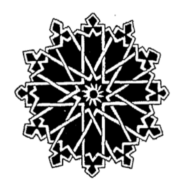
ولعل معترضاً يسأل عن حضارة الغرب الآن، فأقول له:
ـ إنها لم تُعَدّ في ثبت الحضارة لقرب الزمان وقلته، فهي مدنية فائقة ستصبح بعد أجيال الحضارة الآرية اليافيثية، ولا تزال مدينة لحضارة الساميين والإغريق، والأكثر لحضارة الإسلام والعرب.

لقد اقتبسوا اسم الشمس (SUN) من السنة النور، كما اقتبسوا اسم النجم (Star) من تسمية الساميين، فالكلدانيون يسمون الزهرة رمز الجمال، والحب عشتار، كما سماها الكنعانيون والفينيقيون (عشتروت)، والفراعين (هاتور) والعدنانيون تفحصوا فسموها (الزهرة) من الأزدهار.

ويقول أستاذنا «معروف الدواليبي» إن (ڤينوس) وهو اسم الزهرة رمز الجمال مأخوذ عن العرب، فرمز الجمال عند العرب (البنث) أي البنت يوم لم تكن التاء، ففي نظري أن (ڤينوس) هي البنت، والسين علامة التنوين في اليونانية، والدليل أن (البيت) وهي رمز الجمال

سمي بها القصر الكبير المنحوت في الجبال في حجر ثمود (مدائن صالح) سموه قصر (البنت) التي هي رمز الجمال.

محمد حسين زيدان



الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام "الأسرة"

د. محمد ضيف الله بطاينة

النكاح:

كان العرب قبل الإسلام يحرمون ذوات المحارم بالقرابة والنسب والصهر، فكانوا لا ينكحون البنات ولا الأمهات ولا الخالات ولا العمات[٣]، وحرموا من الرضاعة ما حرموا من النسب والمصاهرة، فروي أن الشيماء بنت الحارث بن عبد العزى قالت في غزوة حنين للمسلمين: تعلمون والله أني لأخت صاحبكم ـ أي الرسول ﷺ ـ من الرضاعة فلم يصدقوها حتى أتوا بها إلى رسول الله ﷺ فعرفها الرسول ﷺ بعلامة ذكرتها له: فبسط لها رداءه فأجلسها عليه وقال: إن أحببت فعندي محبة ومكرمة، وإن أحببت رددتك إلى قومك، فأهداها وردها إلى قومها، وأتاه وفد هوازن بشأن الذراري والنساء اللواتي سبين في المعركة فقال رجل منهم: يا رسول الله، إنما في الحظائر عماتك وخالاتك وحواضنك اللاتي كن يكفلنك[٤].

ولكنهم تزوجوا نساء الآباء، فكان إذا مات الرجل قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه ـ غير أمه ـ فورث نكاحها، فإن لم يكن له حاجة فيها تزوجها بعض أخوته بمهر جديد وكان ممن ذكر أنه تزوج امرأة أبيه منظور بن زبان الفزاري، وتميم بن أبيّ بن مقبل ومحصن بن أبي قيس بن الأسلت وغيرهم كثير[٥]، وكانوا يجمعون بين المحارم، فروي أن سعيد بن العاص بن أمية جمع بين الأختين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم[٦] وكانوا يحرمون زوجة الولد بالتبني، وكان إذا تبنى أحدهم ولداً ألحق بنسبه، وأخذ اسمه وورث كل منهما الآخر[٧].

وقد واجه الإسلام هذه المسألة وأوغل فيها برفق ويسر، فأبقى على المحرمات من النسب والمصاهرة والرضاع، قال تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم، وبناتكم، وأخواتكم، وعماتكم، وخالاتكم، وبنات الأخ، وبنات الأخت، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتكم من الرضاعة، وأمهات نسائكم، وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم، وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف، إن الله كان غفوراً رحيماً، والمحصنات من النساء...» سورة النساء آية ٢٣، ٢٤، وأسقط الجمع بين المحارم، فحرم الجمع بين الأختين، قال تعالى: وإن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف» سورة النساء آية ٢٣، وحرم الجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها لقوله ﷺ لا تزوج المرأة على عمتها وخالتها[٨]، وحرّم نساء الأباء قال تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء إلاّ ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلاً» سورة النساء آية ٢٢، وأسقط ادعاء الأبناء بالتبني وحرمة نكاح نسائهم، قال تعالى «وما جعل أدعياءكم أبناءكم ... ادعوهم لأبائهم...» سورة الأحزاب آية ٤، ٥ وكان زيد بن حارثة تبناه الرسول ﷺ وكان يدعى زيد بن محمد، فرد زيد إلى نسب أبيه، وبعد انقضاء أجل مطلقته زينب بنت جحش تزوجها الرسول ﷺ، قال تعالى: وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله، وتخفى في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه، فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا، وكان أمر الله مفعولا. سورة الأحزاب آية ٣٧.

كان ولاة الأمر منذ زمن الرسول ﷺ والخلفاء من بعده يرعون ما أقره الإسلام وعدّله في حياة الأسرة، فروي أن النبي ﷺ فصل بين محصن بن أبي قيس وبين زوجة أبيه التي عقد النكاح عليها حال نزول الآية بتحريم الزواج بنساء الآباء[٩]، وبعث الحارث بن عمرو إلى رجل نكح امرأة أبيه وأمره أن يضرب عنقه ويأخذ ماله[١٠]، وقيل كانت مليكة بنت سنان تحت زياد بن منظور فهلك عنها، فخلف عليها ابنه منظور، فأقدمها أبو بكر المدينة وفرق بينها وبين منظور[١١]، وعند رجوع عمر بن الخطاب من الشام إلى المدينة عام ١٧هـ مر بمياه من مياه جذام وعليه طائفة يقال لهم حدس فأخبر برجل عنده أختان وهما زوجتان يجمع بينهما، فأمر عمر بأن يترك إحداهما، فامتنع الرجل، فخفقه عمر وأجبره على تخلية سبيل إحداهما[١٢] ولا ريب أن حرص ولاة الأمر على رعاية ما تبناه الإسلام وأقره في حياة الأسرة، وإزالة المخالفات، وإرسال الذين كانوا يقرؤن الناس القرآن ويفقهونهم في الدين، قد عمل على إرساء التصور الإسلامي في بناء الأسرة وسيادة نظامه في حياتها.

خطبة النكاح:

كان يسبق الزواج خطبة، وقيل كان العرب قبل الإسلام يخطبون المرأة إلى أبيها أو أخيها أو عمها أو بعض بني عمها، وكان الخاطب إذا أتاهم قال، أنعموا صباحاً، نحن أكفاؤكم ونظراؤكم، فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها، وكنا حامدين، وإن رددتمونا لعلّة نعرفها رجعنا عاذرين (١٣)، وأقر الإسلام الخطبة قال تعالى: «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء» سورة البقرة آية ٢٣٥، وجعل أن يخطب الرجل المرأة إلى أهلها قال تعالى: «فانكحوهن بإذن أهلهن» سورة النساء آية ٢٥، وقال تعالى: «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف» سورة البقرة ٢٣٢.

وظلت خطبة النكاح قائمة بعد الإسلام، وكانت رجالات قريش تستحب من الخاطب الإطالة ومن المخطوب إليه الإجازة، وكان الحسن البصري يقول في خطبة النكاح بعد حمد الله والثناء عليه: أما بعد، فإن الله جمع بهذا النكاح الأرحام المنقطعة، والأسباب المتفرقة، وجعل ذلك في سنّة من دينه، ومنهاج واضح من أمره، وقد خطب إليكم فلان وعليه من الله نعمة، وهو يبذل من الصداق كذا، فاستخيروا الله وردوا خيراً يرحمكم الله (١٤).

وكانت البنت البكر تستأمر، فلما أراد علي بن أبي طالب أن يتزوج فاطمة، قال الرسول ﷺ لها إن علياً يذكرك، وكان عليه السلام إذا خطبت إليه ابنة من بناته أتى خدرها فقال، إن فلاناً يذكر فلانة ثم يزوجها (١٥)، وكان الحياء هو الغالب على البنات الأبكار. فروى أن سيرين كتب إلى أنس بن مالك في صدد الزواج، وكان عند أنس ابنة أخيه البراء بن مالك فقال أنس لها، يا بنية ترين فيما كتب به هذا الرجل؟ قالت: يا أبت أجبه، فإن الله يزيدك شرفاً إلى شرفك، وكانت أمها حاضرة فأنكرت منها ذلك وقصعتها أي حقرتها، وقالت لها: لا أشبّ الله قرنك تقولين لأبيك هذا (١٦).

ويبدو أن أهل البنت البكر كانوا ينوبون عنها نيابة تامة، فقد قيل إن مالك بن أنس بلغه أن القاسم بن محمد، وسالم بن عبدالله، وسليمان بن يسار، كانوا يقولون في البكر يزوجها أبوها بغير إذنها إن ذلك لازم، وروي عنه أيضاً أن قد بلغه أن القاسم بن محمد وسالماً كان ينكحان بناتهما الأبكار ولا يستأمرانهن، وبه قال فقهاء المدينة السبعة: سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد، وأبوبكر بن عبدالرحمن ابن الحارث بن هشام، وعروة بن الزبير، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار ومشيخة سواهم من نظرائهم أهل فقه وفضل، وقال مالك: وذلك

الأمر عندنا في الأبكار: البكر بغير إذنها والثيب إلاّ بإذنها[17].

وأما الثيب فكانت تستأذن، وكانت تجادل في ذلك، فروي أن خنساء بنت خدام بن خالد وكانت أيّما، زوجها أبوها رجلاً من بني عوف، وأنها خطبت إلى أبي لبابة بن عبد المنذر، فارتفع شأنها إلى الرسول ﷺ فأمر أباها أن يلحقها بهواها فتزوجت أبا لبابة[18].

وكان بإمكان الخاطب أن يرى المخطوبة، فروي أن المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوج امرأة، فقال له الرسول ﷺ اذهب فانظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما، وأراد رجل أن يتزوج امرأة من نساء الأنصار، فقال له الرسول ﷺ أنظرت إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً[19].

المهـــور:

كان الزواج يتم على مهر يدفعه الرجل، وكان العرب قبل الإسلام إذا زوج الرجل وليته، فإن كانت معه في العشرة لم يعطها من مهرها كثيراً ولا قليلاً، وإن كانت قريبة حملها على بعير إلى زوجها ولم يعطها شيئاً غير ذلك[20]، فأنزل الله قوله تعالى: «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة» سورة النساء آية ٤، وقال تعالى: «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً» سورة النساء آية ٢٠ إلاّ أن يطبن نفساً عن شيء من المهر قال تعالى: «فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه» سورة النساء آية ٤، ويبدو أن بعض الناس جعلوا لما كانوا عليه من قبل، وتوسعاً في هذه الرخصة، جعلوا لأنفسهم سبيلاً إلى أخذ مهور بناتهم، وربما أثرت أوضاعهم الاجتماعية والمالية في موقفهم من المهور، ولكن القضاء كان يحفظ للمرأة حقها في الصداق إذا أرادت، قيل استعدت امرأة على ابنها في ستمائة درهم أصابها من صداقها فحبسه القاضي شريح على أدائها[21].

وقد ورد أن الرسول ﷺ أصدق خديجة عشرين بكرة وأمهر من تزوج من أزواجه لكل واحدة منهن أربعمائة درهم، وقيل أمهر عائشة خمسمائة درهم، وفي رواية عن عمر بن الخطاب أن الرسول ﷺ ما أصدق نساءه أكثر من اثنتي عشر أوقية وهي ثمانون وأربعمائة درهم، وروى عن عائشة أن صداق الرسول ﷺ لأزواجه كان اثني عشر أوقية ونشاً والنش نصف أوقية ومجموع ذلك خمسمائة درهم، ولا ريب أن ذلك كان أكثر مما كان يدفع من الصداق للنساء في ذلك الوقت، ولكنه كان في ظروف الإعسار آنذاك على سبيل السخاء والتكريم[22].

وقيل لما خطب علي بن أبي طالب فاطمة من رسول الله ﷺ قال له الرسول ﷺ: وهل عندك شيء؟ فقال علي، لا فقال الرسول ﷺ، وأين درع الحطيئة التي أعطيتك يوم كذا وكذا، فدفعها

علي مهراً لفاطمة، ويقال إن ثمن الدرع كان يساوي أربع دراهم، وقيل باع علي بن أبي طالب بعيراً بثمانين وأربعمائة درهم، فأمر الرسول ﷺ أن تجعل في شراء طيب وثياب لفاطمة[٢٣].

وتزوج عبد الرحمن بن عوف امرأة من الأنصار، وساق وزن نواة من ذهب مهراً لها[٢٤]، وهي إشارات تدل على ما كان يدفع من المهور للنساء في ذلك الوقت. وتزوج خالد بن سعيد أم الحكيم بنت الحارث بن هشام وكانت تحت عكرمة، فأمهرها أربعمائة درهم، وزوج مسروق ابنته من السائب على عشرة آلاف درهم اشترطها لنفسه، وقال له: جهز امرأتك من عندك، وجعل مسروق المال في المجاهدين والمساكين والمكاتبين[٢٥].

وقال مصعب بن الزبير، وكان والياً على العراق من قبل أخيه عبدالله بن الزبير، قال لحبّي المدينية، ابغيني امرأة أتزوجها، فقالت، بأبي أنت وأمي، عائشة بنت طلحة فتزوجها وأصدقها خمسمائة ألف درهم، وأهدى لها خمسمائة ألف درهم، فقال أنس بن أبي أناس:

أبلغ أمير المؤمنين رسالة ... من ناصح ما إن يريد متاعا
بضع الفتاة بألف ألف كامل ... وتبيت قادات الجيوش جياعا
فلو اني الفاروق أخبر بالذي ... شاهدته ورأيته لا رتاعا

وقيل إن هذا الشعر قيل حين تزوج سكينة بنت الحسين، وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيدالله من قبل أن يتزوجها مصعب بن الزبير عند عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي بكر[٢٦]، وهذه إشارة إلى مال المهر الذي يجتمع فيه اليسر وبواعث المكانة الاجتماعية من الجود والسخاء، وقال تعالى: «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة» سورة النساء آية ٤، وقال تعالى: «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطار...» سورة النساء آية ٢٠، وهي إشارة إلى عدم تحديد المهور.

وتزوج عبدالله بن أبي حدرد الأسلمي امرأة من قومه، وأصدقها مئتي درهم فجاء الرسول يستعينه على نكاحه، فقال الرسول ﷺ وكم أصدقت فقال عبدالله: مئتي درهم يا رسول الله، فقال الرسول ﷺ: سبحان الله لو كنتم تأخذون الدراهم من بطن واد ما زدتم[٢٧]، وزوج الرسول ﷺ امرأة بسورة من القرآن، وقال عليه السلام لرجل خطب امرأة، التمس ولو خاتماً من حديد[٢٨]، وهما مثالان لمن لم يجد من الرجال ما يؤديه في الصداق، ولذلك كان التفاوت بين المهور موجوداً، وهو تفاوت كان يتصل غالباً بالحال المالية والمكانة الاجتماعية.كما كان مهر النساء يختلف بين الأقارب

والغرباء، وبين البلدان، ويختلف بالشباب والهيئة والعقل، ويختلف بالجمال وبصراحة النسب والهجنة، ويختلف بين الأبكار والثيب(٢٩).

كان الرجل يدفع مال المهر، وأما إن كان أبوه قد زوجه ولا مال له، فكان أبوه يقوم بدفع المهر عنه، فروي أن عمر بن الخطاب زوج ابنه عاصماً، وقد تدفع الدولة في حال عسر الزوج مال الصداق أو تعينه فيه، فقد جاء عبدالله بن أبي حدرد إلى الرسول ﷺ يستعينه على النكاح، وأنفق عمر بن الخطاب على ابنه عاصم بعد زواجه من مال الله شهراً، ثم حبس ذلك عنه وأعطاه تمراً بالعالية من أرض المدينة وقال له، انطلق إليه فاجذذه، ثم بعه ثم قم إلى جانب رجل من تجار قومك فاستشركه وأنفق على أهلك(٣٠)، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على العراق أن يعين البكر على الزواج(٣١).

حفلة الزواج

كان الرجل بعد ذلك يقوم بالبناء بزوجته، وكانت العادة أن تجمّل العروس قبل زفافها إلى الزوج، وقد جملّت أزواج الرسول ﷺ قبل أن تزف إليه، وزوّج سعيد بن المسيب ابنته إلى شاب من قريش فقامت أم الشاب تصلحها وتصنع بها ما يصنع بنساء قريش(٣٢)، ويبدو أنه كان هناك ما يشبه عمل محلات التجميل، فقد ورد أن مولاة لقبيلة دوس يقال لها أم غيلان، كانت تمشط النساء وتجهز العرائس. وكانت العروس من بعد ذلك تزف إلى زوجها، وكانت النساء هي التي تقوم بذلك(٣٣). وكان يصاحب الزواج احتفال يدل في بعض معانيه على إعلان النكاح، وقد روي أن الرسول ﷺ قبل البعثة دخل مكة ليسمر بها، فلما جاء داراً من دورها، سمع عزفاً بالدفوف والمزامير، فسأل عن ذلك فقيل له إن فلاناً بن فلان تزوج بفلانة بنت فلان(٣٤)، ومرّ الرسول ﷺ وأصحابه ببني زريق بالمدينة، فسمعوا غناء ولعباً، فقال ما هذا، فقالوا نكح فلان يا رسول الله، فقال كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح، ولا نكاح السر حتى يسمع دف أو يرى دخان(٣٥)، ودخل عامر بن سعد على أبي مسعود الأنصاري، وقرظة بن كعب، وثابت بن زيد وهم في عرس لهم وجوار يتغنين فقال عامر: أتسمعون هذا وأنتم أصحاب محمد فقالوا: إنه قد رخص لنا في الغناء في العرس والبكاء على الميت من غير نوح(٣٦)، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أيوب بن شرحبيل الذي كان والياً على مصر(٣٧)، أن مر من قبلك فليظهروا عند النكاح الدخان فإنها تفرق بين النكاح والسفاح(٣٨)، وإضافة إلى الرجال، كانت النساء والصبيان يشاركون في العرس(٣٩)، ويقوم صاحب العرس بإقامة وليمة يحضرها

المدعوون، فلما تزوج الرسول ﷺ صفية أقام وليمة ما فيها شحم ولا لحم، وكان سويقاً وتمراً(٤٠)، ولما تزوج زينب بنت جحش أطعم المدعوين خبزاً ولحماً(٤١)، وقال لعبد الرحمن بن عوف لما تزوج، أولم ولو بشاة، ولماحلّ الرخاء وكثر المال بأيدي الناس أخذوا يبالغون في الولائم، ولعل ماروى عن أبي هريرة يشير إلى ذلك، قال أبو هريرة: الوليمة أول يوم حق والثاني معروف والثالث رياء وسمعة(٤٢)، وروى أن سيرين لما تزوج أم حفصة دعا أهل المدينة سبعة أيام(٤٣)، كما ورد أن الناس كانوا ينثرون في العرس الجوز واللوز والحلوى وربما تجاوزوه إلى الدراهم والدنانير(٤٤).

كان الناس يقومون بتقديم التهاني للعروسين، وكان من الكلمات المستعملة في هذه المناسبات «بالرفاء والبنين» ولكن الرسول ﷺ حاول أن يبدل الناس خيراً منها، فجعل لهم أن يقولوا «اللهم بارك لهم وبارك عليهم» ويبدو أن الصورة السابقة للتهنئة ظلت تستعمل في هذه المناسبة، فلما تزوج عقيل بن أبي طالب امرأة من بني جشم قالوا له: بالرفاء والبنين فقيل، لا تقولوا هكذا، ولكن قولوا كما قال الرسول ﷺ اللهم بارك لهم وبارك عليهم(٤٥)، وكان الناس يقدمون الهدايا في هذه المناسبات الطعام وغيره، فقد روي أنه لما تزوج الرسول ﷺ زينب بنت جحش قالت أم سليم لو أهدينا لرسول الله هدية، وعمدتَ إلى تمر وسمن وأقط فعملت حيسة في برمة، وأرسلت بها إلى الرسول ﷺ، فدعا الرسول ﷺ أصحابه، فأكل وأكلوا، وكان الجلوس للعرس يستمر ثلاثة أيام إن كانت العروس ثيباً وسبعة أيام إن كانت بكراً ثم تعود الحال من إجراء الحقوق وأداء الأعمال وغير ذلك إلى ما كانت عليه(٤٦).

الكفاءة في الزواج

روى البخاري أن رجلاً مرّ على الرسول ﷺ، فقال الرسول ﷺ لمن معه ما تقولون في هذا؟ قالوا حري إن خطب أن ينكح وإن شفع أن يُشفع وإن قال أن يستمع، فسكت الرسول، ثم مر رجل من فقراء المسلمين فقال، ما تقولون في هذا؟ قالوا حري إن خطب أن لا ينكح، وإن شفع أن لا يشفع، وإن قال لا يستمع، فقال الرسول ﷺ هذا خير من ملء الأرض مثل هذا(٤٧)، وروي أنس ابن مالك أن رجلاً من أصحاب الرسول في وجهه دمامة عرض الرسول ﷺ عليه التزويج، فقال الرجل: إذن تجدني يا رسول الله كاسداً(٤٨)، وخطب رجل كان مولى عتاقة إلى ابن الحسن البصري ابنته، فاستشار ابن الحسن أباه الحسن البصري، فقال الحسن البصري اذهب فزوجه، ولكن أصحابه كانوا وجدوا عليه من ذلك، ودفع المولى عشرة آلاف درهم مهراً فاستكثرها الحسن البصري، ولما علم

أن المولى يملك مئة ألف، قال الحسن: لا والله ما في هذا خير، ورفض أن يزوجه، فجاءت زوجة ابنه وهي أم البنت فقالت له: إيش تحرمنا رزقاً ساقه الله إلينا؟[٤٩].

ولما حلّت فاطمة بنت قيس بعد أن طلقها زوجها ألبتة، تعرض لخطبتها أبو جهم بن هشام، ومعاوية بن أبي سفيان، فذكرت فاطمة ذلك للرسول ﷺ فقال لها: أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له[٥٠].

وخطب رجل من العرب ابنة عطاء بن يسار، فقال له عطاء: ما ننكر نسبك، ولا موضعك ولكننا نزوج مثلنا، وتزوّج أنت في عشيرتك[٥١]، واختلف الحال بين الحر والعبد، كما اختلف بين النساء أنفسهن، فكانت المرأة تنكح لمالها وجمالها وحسبها ودينها، واختلف الأمر بين البكر والثيب، فروي أن جابر بن عبدالله تزوج امرأة ثيباً فقال له الرسول ﷺ: ألا جارية تلاعبها وتلاعبك، فقال جابر، يا رسول الله، إن أبي أصيب يوم أحد وترك بنات له سبعاً، فنكحت امرأة جامعة تجمع رؤوسهن وتقوم عليهن، فقال الرسول ﷺ، أصبت إن شاء الله[٥٢] كما اختلف الحال بين المهيرة والأمة، فقد زوج علي بن حسين ابنه من مولاة، واعتق جارية له وتزوجها، فكتب إليه عبد الملك بن مروان يعيره بذلك، فكتب إليه علي: قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة قد اعتق رسول الله صفية وتزوجها، وأعتق زيد ابنة عمته زينب، فقال عبد الملك: إن علي بن الحسين يتشرف من حيث يتضع الناس[٥٣]، وزوج إبراهيم بن النعمان بن بشير ابنته على عشرين ألف درهم إلى يحيي بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان فعيّر فقال:

لها تركت عشرون ألفاً لقائل مقالا .فلا تحفل مقالة لائم
فإن أك قد زوجت مولى فقد مضت به سنة قبلي وحب الدراهم[٥٤]

وقال مالك لا تنكح الأمة على الحرة، إلا أن تشاء الحرة، ولا ينبغي للحر أن يتزوج أمة وهو يجد طولاً لحرة، ولا يتزوج أمة إذا لم يجد طولاً لحرة إلا أن يخشى العنت[٥٥]، وقال تعالى: «ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات...» سورة النساء آية ٢٥. وعندما بحث الشافعي مسألة «كفوّ» ذكر أن العبد غير كفء للحرة، وقال وهو يخاصم الذين يرون أن المهر إذا نقص عن عشرة دراهم كان شيئاً تافهاً، قال أرأيت شريفاً ينكح امرأة دنيئة سيئة الحال بدرهم، أدرهم أكثر لها على قدرها وقدره أو عشرة دراهم لامرأة شريفة جميلة فاضلة تتزوج من رجل دنيء صغير القدر[٥٦]، وهي شواهد تدل على العوامل المختلفة التي كانت تؤثر في أمور الزواج، واختيار الأزواج، وتقدير المهور وغيرها.

النفقـــة

كانت النفقة مما يجب على الزوج للزوجة، وهي بعض عوامل قوامته عليها، وقبل الإسلام كان الزوج يقوم بإعالة زوجه وأولاده، ولما سئل الرسول ﷺ عن حق المرأة على الزوج قال، أن يطعمها إذا طعم، وأن يكسوها إذا اكتسى، ولا يضرب الوجه ولا يقبح ولا يهجر إلاّ في المبيت وقال في حجة الوداع، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن(٥٧)، وقال تعالى: «لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله، لا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها...» سورة الطلاق آية ٧. وروي أن هنداً بنت عتبة امرأة أبي سفيان شكت زوجها أبا سفيان إلى الرسول ﷺ وقالت له، إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلاّ ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليّ جناح؟ فقال الرسول ﷺ: خذي ما يكفيك ويكفي ولدك بالمعروف(١٥٨).

وكتب عمر بن الخطاب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا(٥٩).

وقيل كان عثمان بن عفان يلبس مطرف خز ثمنه مئة دينار، فقال، هذا لنائلة كسوتها إياه، فأنا ألبسه لأسرّها بذلك، وكان أصحاب الرسول يوسعون على نسائهم في اللباس الذي يصان ويتجمل به(٦٠).

وخاصمت امرأة زوجها إلى عمر بن عبد العزيز، وذكرت له أن زوجها لا ينفق عليها فدعاه عمر فقال، أنفق عليها وإلا فرقت بينك وبينها(٦١).

وفي الحديث عن النفقة للزوجة قال الشافعي، إن على الزوج ما لا غنى بامرأته عنه من نفقة وكسوة وسكن، غنية كانت أو فقيرة، ويحتمل أن يكون عليه لخادمها نفقة إذا كانت ممن يعرف أنها لا تخدم نفسها(٦٢).

عمل الزوجة في البيت:

كانت الزوجات يقمن عادة بأعمال البيت، قالت أسماء بنت أبي بكر، تزوجني الزبير وماله في الأرض من مال ولا مملوك، ولا شيء غير فرسه، قالت: فكنت أعلف فرسه، وأكفيه مؤنته، وأسوسه، وأدق النوى لناضحة، وأعلفه، وأستقي الماء، وأخرز قربه، وأعجن، ولم أكن أحسن أخبز

فكانت تخبز لي جارات من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله ﷺ على رأسي وهي مني على ثلثي فرسخ، وظلت أسماء على ذلك حتى أرسل أبو بكر إليها خادماً فكفتها سياسة الفرس (٦٣).

وقد تشارك أم الزوج في عمل البيت زوجة ابنها إذا كانت تعيش معها، فروي أن علي بن أبي طالب قال لأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم، أكفي بنت رسول الله الخدمة خارجاً وسقاية الماء، وتكفيك العمل في البيت: العجن والخبز والطحن (٦٤). ولم يكن اتخاذ الخدم انتشر إلاّ بعد أن كثر المال والسبي الذي جاءت به الفتوحات.

أهداف تكوين الأسرة

وقد يكون من المناسب بعد الحديث عن المراحل التي انتهى فيها الذكر والأنثى إلى تكوين أسرة، والعيش معاً زوجين في بيت واحد، أن نسأل عن وظيفة الأسرة في ذلك الوقت لما لذلك من علاقة أساسية في النظرة إلى هذا البناء الاجتماعي، ووضع الزوجين فيه.

وفي هذا الجانب، هناك بعض الروايات التي انطوت على نصائح ووصايا كانت تقدم للعروس عند زفافها، أو كانت تتحدث عن صفاتها وخصالها، وهي تتصل على تفاوت بينها بالنظرة إلى هذا البناء الاجتماعي ووظيفته.

ذكر أبو الفرج الأصفهاني، أن المنذر الأكبر أهدى إلى أنوشروان جارية، وكتب إليه في وصفها: إني قد وجهت إلى الملك جارية معتدلة الخلق، نقية اللون والثغر، بيضاء، وطفاء، كحلاء، دعجاء، حوراء، أسيلة الخد شهيّة المقبل، جثلة الشعر، عريضة الصدر، كاعب الثدي، حسنة المعصم، لطيفة الكف، سبطة البنان، ضامرة البطن، خميصة الخصر، مفعمة الساق، مشبعة الخلخال لطيفة الكعب والقدم، قطوف المشي، مكسال الضحى، بضة المتجرد، سموعاً للسيد، رقيقة الأنف عزيزة النفس، لم تغذ في بؤس، حيية رزينة، حليمة ركينة، كريمة الخال، تقتصر على نسب أبيها دون فصيلتها، وتستغني بفصيلتها دون جماع قبيلتها، قد أحكمتها الأمور في الأدب، فرأيها رأي أهل الشرف، وعملها عمل أهل الحاجة، صناع الكفين، قطيعة اللسان، تزين الولي، وتشين العدو، إن أردتها اشتهت، وإن تركتها انتهت، تحملق عيناها، وتحمّر وجنتاها، وتبادرك الوثبة إذا قمت، ولا تجلس إلا بأمرك إذا جلست (٦٥)، وهو مثال على استحباب رفعة النسب في الزوجة وعزة النفس، وعلو الأدب والثقافة، وإجادة العمل، وحسن الطاعة والخلق والخلقة. وقال الزبرقان بن بدر: أحب كنائني إليّ الذليلة في نفسها، العزيزة في رهطها، البرزة الحييّة التي في بطنها غلام ويتبعها غلام، وأبغض كنائني إليّ الذليلة

في رهطها، العزيزة في نفسها، التي في بطنها جارية وتتبعها جارية[٦٦]، وهو مثال على الطاعة من المرأة والحياء وولادة الأولاد الذكور، وكراهية العصيان وولادة الإناث وأنشد ابن الأعرابي:

إذا كنت تبغي أيمّا بجهالة من الناس فانظر من أبوها وخالها[٦٧]

وهو كلام على أثر الأصول في الفروع خلقاً وخلقة.

وفضلوا البكر على الثيب لسلس قيادها وسهولة ترويضها فقالوا: البكر كالذرة تطحنها وتعجنها وتخبزها، والثيب عجالة راكب: تمر وسويق[٦٨].

وقيل إن الحارث بن عمرو الكندي بلغه أن ابنة لعوف الكندي ذات جمال وكمال، فبعث إلى أبيها فخطبها فزوجها إياه، فلما حان أن تحمل إليه دخلت إليها أمها لتوصيها فقالت: «أي بنيّة إنه لو استغنت المرأة عن زوجها بغنى أبويها، لكنت أغنى الناس عن الزوج، ولكن للرجال خلق النساء كما لهن خلق الرجال، أي بنية أنك فارقت الجو الذي منه خرجت والوكر الذي فيه درجت، إلى وكر لم تعرفيه، وقرين لم تألفيه، فأصبح بملكه عليك ملكاً، فكوني له أمة يكن لك عبداً، واحفظي عني خصالاً عشرا تكن لك دركاً وذخرا، فأما الأولى والثانية فالمعاشرة له بالقناعة، وحسن السمع له والطاعة فإن في القناعة راحة القلب، وحسن السمع والطاعة رأفة الرب، وأما الثالثة والرابعة، فلا تقع عيناه منك على قبيح، ولا يشم أنفه منك إلا أطيب ريح، واعلمي أي بنية أن الماء أطيب المفقود، وأن الكحل أحسن الحسن الموجود، وأما الخامسة والسادسة فالتعهد لوقت طعامه، والهدوء عند منامه، فإن حرارة الجوع ملهبة، وتنغص النوم مغضبة. وأما السابعة والثامنة: فالاحتفاظ بما له والرعاية على حشمه وعياله، فإن الاحتفاظ بالمال من حسن التقدير والرعاية على الحشم والعيال من حسن التدبير، وأما التاسعة والعاشرة: فلا تفشي له سراً، ولا تعصي له أمراً، لأنك إن أفشيت سره لم تأمني غدره، وإن عصيت أمره أوغرت صدره، واتقي الفرح لديه إن كان ترحاً، والاكتئاب إذا كان فرحاً، فإن الأولى من التقصير والثانية من التكدير، واعلمي أنك لن تصلي إلى ذلك منه حتى تؤثري هواه على هواك، ورضاه على رضاك، فيما أحببت وكرهت والله يخير لك بخيرته، ويصنع لك برحمته[٦٩].

وهي قصة تشير إلى ما سبق ذكره من الصفات والخصال المرغوبة في الزوجة من الجمال والسمع والطاعة والخلق الحسن والانقياد للزوج والإخلاص له وحفظ ماله وعرضه وبيته.

وبالنسبة للزوج، قيل لامرأة ألا تتزوجين، قالت بلى، ولكن أريده كسوباً إذا غدا ضحوكاً إذا أتى[٧٠]، وهو مثال على استحباب يسر حال الزوج وحسن المعاشرة.

وخطب رجل امرأة من بني كلاب، فقالت له أمها: حتى أسأل عنك، فسألت عن لسانه أي فصاحته وعلمه، وعن شجاعته وسماحته(٧١).

وقيل كان لذي الأصبع العدواني أربع بنات، وكن يخطبن إليه فيعرض ذلك عليهن فيستحين ولا يزوجهن، فخرج ليلة إلى متحدث لهن فاستمع عليهن وهن لا يعلمن فتمنت الأولى:

ألا ليت زوجي من أناس ذوي غنى حديث الشباب طيب الريح والعطر
طبيب بأدواء النساء كأنه خليفة جان لا ينام على وتر

وتمنت الثانية:

ألا هل أراها ليلة وضجيعها أشم كنصل السيف غير مبلد
لصوق بأكباد النساء وأصله إذا ما انتمى من سر أهلي ومحتدي

وتمنت الثالثة:

ألا ليته يملا الجفان لضيفه له جفنة يشقى بها النيب والجزر
له حكمات الدهر من غير كبرة تشين ولا الغاني ولا الضرع الغمر

وقالت الرابعة:

زوج من عود، خير من قعود(٧٢).

هذه شواهد وأمثلة قيل إنها من كلام عرب عاشوا قبل الإسلام، وقد يقال إن ما قيل كان إلى المثالية أقرب، وهو صنعة السوية المفكرة من الناس، عملته لأغراض وأهداف متنوعة ولا شأن لها بما كان يجري في الحياة العامة، وهو قول لا يخلو من وجاهة، ولكن هذه الروايات إضافة إلى عنصر المتعة وبيان الصفات والخصال التي يهوي كل جانب أن تكون عند الآخر، تظل تتصل بموضوع الأسرة، وتظل حياتها ترنو إلى هذه الأفكار وتبقى من هذه السوية المثلى على استحياء يضبط بقدر علاقاتها وتصرفات أعضاء الأسرة ومن يمت إليها بصلة.

وقد يقال إن هذه الروايات وأمثالها رواها الرجال، وما روى عن النساء روي بطريق الرجال أيضاً، فجميع ذلك من صنعة الرجال وهواهم. وهو قول وجيه أيضاً، وإضافة إلى أن ذلك يشير إلى هيمنة الرجال، فإن النساء تحب كما يحب الرجال وتهوى الذي يهوون، فالرجل يريد امرأة شريفة في نسبها، عزيزة في نفسها، كريمة في خلقها، عالية في أدبها وثقافتها، سامعة ومطيعة صناع الكف في بيتها

وتفيض أنوثة وجمالاً، والمرأة تريد رجلاً شريفاً غنياً قوياً سمحاً كريماً وسيماً رؤوماً. وكلاهما يريد الزواج مشروعاً يحقق فيه نصيباً أوفى من العيش والتمتع بمباهج الحياة في إطار تحقيق الذات والمنافسة وبذ الأقران، وقد تكون الروايات المذكورة محاولات للاهتداء إلى الوجوه التي تحقق الوفاق والتجانس بين الجانبين لأن الحظوة في الموافقة.

وإذا استثنينا حب إنجاب الأولاد وبخاصة الذكور منهم في أغراض الزواج وبناء الأسرة في الحياة العربية قبل الإسلام، قد لا نجد ما يشيرإلى وجود اتجاه عام يرمي إلى رفد أمة وتعزيز بناء مجتمع إنساني يمتد أبعد من حدود القرابة، ذكر ابن حبيب قال:

إن المرأة كانت إذا زفت إلى زوجها وكان قريب القرابة منها أو من قومها قال لها أبوها أو أخوها «أيسرت وأذكرت ولا آنثت، جعل الله منك عدداً وعزاً وجلداً، أحسني خلقك وأكرمي زوجك وليكن طيبك الماء.

وكانت إذا زوجت في غربة قال لها: لا أيسرت ولا أذكرت، فإنك تدنين البعداء، وتلدين الأعداء، أحسني خلقك، وتحببي إلى أحمائك، فإن لهم عليك عيناً ناظرة، وأذناً سامعة، وليكن طيبك الماء[٧٣].

وحول الزواج ومفهوم الأسرة في الإسلام، سنتتبع بعض الأمثلة من الحياة الإسلامية: فقد استمرت الزيجات التي كانت في حياة العرب قبل الإسلام وأجيزت[٧٤]، وأورد ابن الجوزي وصية المرأة الكندية لابنتها على أنها من الأخلاق الإسلامية[٧٥]، ووردت الأحاديث والآثار في وجوب طاعة الزوجة للزوج، وذكرت أن طاعتها تعدل في الثواب أجر الجهاد، وأيما امرأة ماتت وزوجها عنها راضٍ دخلت الجنة[٧٦]، وأتى رجل إلى رسول الله فقال يا رسول الله، أتزوج فلانة، فنهاه عنها، ثم أتاه أيضاً فنهاه عنها، ثم أتاه فنهاه عنها، ثم قال له: سوداء ولود أحب إلي من حسناء عاقر[٧٧]، وقال الرسول ﷺ لزيد بن ثابت، هل تزوجت، قال زيد لا، فقال الرسول ﷺ، تزوج تستعف مع عفتك[٧٨]، وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال: خير نسائكم العفيفة في فرجها، الغلمة لزوجها[٧٩]، وروت ابنة سعيد بن المسيب قالت: ما كنا نكلم أزواجنا إلا كما تكلمون أمراءكم أصلحك الله، عافاك الله، وروت امرأة سعيد بن المسيب مثل ذلك[٨٠]، ورفضت أم كلثوم بنت أبي بكر التزويج من عمر بن الخطاب لغيرته وخشونة عيشه[٨١]، وروي عن الزبير بن العوام أن الرسول

ﷺ قال: يعمد أحدكم إلى ابنته فيزوجها القبيح الذميم، إنهن يردن ما تريدون، وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: لا تنكحوا المرأة الرجل القبيح الذميم، فإنهن يحببن لأنفسهن ما تحبون لأنفسكم[٨٢].

وأتي عمر بن الخطاب بامرأة شابة تزوجها شيخ فقتلته، فأمر بحبسها ثم قام في الناس فقال: أيها الناس، اتقوا الله، ولينكح الرجل لمتّه (مثله وشكله) من النساء ولتنكح المرأة لمتها من الرجال[٨٣]، وتزوج رافع بن خديج امرأة فكانت عنده حتى كبرت، فتزوج عليها فتاة شابة فآثر الشابة عليها[٨٤]، وخطب خالد بن معاوية رملة بنت الزبير إلى أهلها، فاستقصروه فجمع قوماً قصارا، ومشى معهم ولبس قلنسوة فرضيت به رملة[٨٥]، وقال معاوية لعقيل بن أبي طالب: أي النساء أشهى، قال المؤاتية لما تهوى قال: فأي النساء أسوأ، قال المجانبة لما ترضى، وقال أحدهم: لا أتزوج امرأة حتى أنظر إلى ولدي منها، قيل له كيف ذلك؟ قال، انظر إلى أبيها وأمها فإنها تجر بأحدهما[٨٦]، وقال عثمان ابن أبي العاص: الناكح مغترس، فلينظر أين يضع غرسه، فإن عرق السوء لا بد أن ينزع ولو بعد حين[٨٧]، وهي في مجموعها تحكي صفات وخصالاً تعد استمراراً لما رأيناه في حياة الأسرة قبل الإسلام.

وهناك شواهد أخرى: فقد روى البخاري عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك[٨٨]، وقال الرسول ﷺ الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة[٨٩]، وقال أيضاً ليتخذ أحدكم زوجة مؤمنة تعينه على أمر الآخرة، وكان يقول، ما استفاد المؤمن بعد تقوى الله خيراً من زوجة صالحة، إن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها سرّته، وإن أقسم عليها ابرّته، وإن غاب عنها حفظته في نفسها ومالها وقال: إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد[٩٠]، وقال رجل للحسن: إن لي بنية وإنها تخطب، فمن أزوجها؟ فقال زوجها من يتقي الله، فإن أحبها أكرمها، وإن أبغضها لم يظلمها[٩١].

وقال تعالى في أوصاف من يتخذن زوجات:

«والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب...» سورة المائدة آية ٤.

وقال تعالى: «الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات....» سورة النور آية ٢٦.

وقال تعالى: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا

تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار، والله يدعو إلى الجنة...» سورة البقرة آية ٢٢١.

وقال تعالى: «ولا يحل لكم أن تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به....» سورة البقرة آية ٢٢٩.

وقال تعالى: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ... وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهم ويحفظن فروجهن...» سورة النور ٣٠ ـ ٣١.

وهو كما نرى اتجاه جديد، ودعوة إلى بناء أسرة على أساس الإيمان وعقيدة الإسلام لتكون جزءاً من أمة وعضواً في مجتمع إنساني له هوية عقائدية وشخصية إسلامية، وليس كما كانت من قبل جزءاً من الفصيلة أو القبيلة فحسب، وظل فى ظلال هذا الاتجاه كل جانب عند بناء الأسرة ينشد في الآخر الخصال المختلفة من الجاه والمال وجمال الخلق والخلقة ورجاحة العقل والعلم والشباب والجود والسماحة.

وفي ظلال الحض على طاعة الزوجة للزوج، ومداراة الزوج للزوجة، والوصاة بها، وحسن الصحبة لها، والرعاية المخلصة بينهما، وغير ذلك من الحقوق والواجبات التي بينتها الآيات «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» سورة البقرة آية ٣٢٨، والأحاديث، وبسطت القول فيها كتب الفقه. كان الزوجان يتدبران حظهما من الإحصان وإنجاب الأولاد، وتربيتهم كما كان يتم نقل خبرات الأمة وثقافتها ورسالتها من خلالهم إلى الأحفاد.

الأولاد:

كان إنجاب الولد بعض ما قصدت إليه الأسرة قبل الإسلام وبعده، وكان كلمة مودة ووئام بين الزوجين، ولكن الأخبار تشير إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا يفضلون الولد الذكر على الولد الأنثى، ويبدو أن مسئولية الذكر في البيئة العربية في الكسب وتوفير الحماية والأمن للجماعة، إضافة إلى الخوف من وقوع الإناث سبايا بأيدي الأعداء في أثناء الغزو، جعل تفضيل الذكور على الإناث أمراً مقبولاً بينهم، فالأنثى لا تركب فرساً، ولا تقاتل القوم، ولا تنكأ في العدو ولا تحمل كلاًّ، ولا تكتسب، فهي لا تقدع، ولا تحترف فتنفع [٩٢]. وعلى مرّ الأيام صار التفضيل بعض مظاهر الحياة العربية قبل الإسلام. وتذكر بعض الأخبار أن الأمر تجاوز التفضيل إلى قتل البنات عند البعض، قال قتادة،

كانت مضر وخزاعة يدفنون البنات أحياء، وأشدهم في هذا تميم خوف القهر عليهم وطمع غير الأكفاء[٩٣]، وقد حكى القرآن ذلك، قال تعالى: وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون...» سورة النحل آية ٥٨، ٥٩ وقال تعالى: «وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت». سورة التكوير آية ٨، ٩ وقد حاول الإسلام أن يكبح جماح هذا الاتجاه، فجعل للولد الأنثى حقاً في الرعاية والنفقة، ونصيباً من الإرث، قال الرسول ﷺ من كانت له بنت فأدبها فأحسن أدبها، وعلمها فأحسن تعليمها، وأسبغ عليها من نعم الله التي أسبغ عليه، كانت له ستراً وحجاباً من النار[٩٤]، وقال تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» سورة النساء آية ١١، وقال تعالى: «واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام...» سورة النساء آية ١.

وقال ابن قيم الجوزية في قوله تعالى: لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور» سورة الشورى آية ٤٩ قال: قدّم ماكانت تؤخره الجاهلية من أمر البنات حتى كانوا يئدوهن، أي هذا النوع المؤخر الحقير عندكم مقدم عندي في الذِّكْر، ونكّر سبحانه الإناث، وعرّف الذكور، فجبر نقص الأنوثة بالتقديم، وجبر نقص التأخير بالتعريف[٩٥].

ولكن تفضيل الأولاد الذكور على الأولاد الإناث استمر في ظل الإسلام قائماً بين الناس على تفاوت، وذلك لاستمرار وجود دواعيه، فالعمل خارج البيت، والتجارة والصفق في الأسواق، والمشاركة في البعوث والزحوف وقتال الأعداء، والكسب والنفقة والقوامة وغير ذلك كان للرجال دون النساء غالباً، وقد يكون الشوق لإنجاب الذكور أكبر عندما تكون ذرية الأسرة إناثاً كلها، ولعل من أهم بواعث التعلق بإنجاب الذكور، أن الأنساب التي زاد الاهتمام بها في ظل الإسلام بسبب الظروف الجديدة ومعطياتها التي حفلت بالمفاخر والأمجاد من الفتوح ونشر الرسالة، كانت تعتمد في سلاسلها على صلات النسب بين الذكور لا الإناث، ولذلك كان المرء يحرص لإحياء اسمه، وحفظ ذكره أن يكون له الأولاد الذكور.

وكان أهل الكتاب والعرب قبل الإسلام يحتفلون إذا ولد لهم مولود، فيعقّون عنه، ويحلقون شعر رأسه، روى بريدة الأسلمي قال، كنا في الجاهلية إذا ولد ولد لأحدنا غلام ذبح شاة، ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونحلق رأسه، ونلطخه بزعفران[٩٦]، وروي أن مارية القبطية ولدت إبراهيم، وكانت قابلتها سلمى مولاة النبي ﷺ امرأة أبي رافع، فبشر أبو رافع به النبي ﷺ فوهب له عبداً، فلما كان يوم سابعة عق عنه بكبش، وحلق رأسه وسماه وتصدق بوزن شعره من الفضة على المساكين[٩٧].

وقيل :ولد لأبي بكرة ولد بالبصرة وهو عبد الرحمن، وكان أول مولود ولد بالبصرة، فنحر عنه جزوراً فأطعم أهل البصرة، وأغلب الأخبار تتحدث عن العقيقة للذكور مع أن الأحاديث النبوية جعلت العقيقة للولد الذكر والأنثى (٩٨).

وكان بعض الناس ممن يولد لهم، يأتون بولدهم الرسول ﷺ فيحنكه بالتمر، ويدعو له، وقد يسميه، وكان يأمر الناس أن يسموا أولادهم بالأسماء الحسنة، فجاء خلاد بابن له إلى الرسول ﷺ فحنكه الرسول ﷺ بتمرة وقال، لأُسَمِّيَنّه باسم لم يسمّ به بعد، يحيي بن زكريا فسماه يحيي، وسمّى ولدا لثابت بن قيس محمداً، وسمى ولداً لأبي طلحة عبدالله (٩٩) . وجرت العادة عند بعض الناس أن يطلبوا المراضع للأولاد وقد يرسلون بهم إلى المراضع في البادية (١٠٠) ، ويبدو أن ذلك كان بين موسري الحال منهم، وكانوا يفعلونه طلباً للتنشئة القوية، ومما يتصل بهذا الغرض، أن عمر بن الخطاب قال لبني السائب، يا بني السائب، إنكم قد أضويتهم (ضعفت أبدانكم) فانكحوا في النزائع (النساء الغريبات) (١٠١) ، ولعل هذا المطلب يفسر بعض أسباب ارتفاع نسبة حالات الزواج بين غير ذوي القرابة القريبة إلى أكثر من ٩٠٪ وذلك بين حالات الزواج التي وردت في التراجم المذكورة في الجدول المرفق (١٠٢).

وقد أوصى الرسول ﷺ الناس أن يحسنوا تربية أولادهم ويجعلوا الصدق أساس التعامل معهم، فروي عن عبدالله بن عامر قال، جاءنا الرسول ﷺ في دارنا، وكنت ألعب، فقالت أمي، يا عبدالله تعال أعطك، فقال الرسول ﷺ، ما أردت أن تعطيه، قالت، أردت أن أعطيه تمراً قال، أما أنك لو لم تفعلي كتبت عليك كذبة (١٠٣) ، وفي كتاب «تحفة المودود بأحكام المولود» فصول حول الرحمة بالأطفال، وتربيتهم، وتعليمهم، والعدل بينهم في العطاء والمنع (١٠٤).

ويقوم الناس بختانة الأولاد، ويحتفلون في هذه المناسبة، فروي أن ابن عباس ختن بنيه، وأرسل يدعو اللعابين، فلعبوا فأعطاهم أربعة دراهم (١٠٥).

وقد كان من دواعي حضانة الآباء للأبناء، ورعايتهم، وتربيتهم، وتعليمهم، والنفقة عليهم في الصغر، أن رتّب على الأبناء بعد البلوغ والاستقلال واجبات أدبية ومالية تجاه الوالدين، وكان ذلك من دواعي تمتين الروابط بين الآباء والأبناء وشدّ كيان الأسرة، قال تعالى : «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً» سورة النساء آية ٣٦ وقال تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين، أن اشكر لي ولوالديك...» سورة لقمان آية ١٤، وقال تعالى: وقضى

ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف، ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربِّ ارحمهما كما ربياني صغيراً «سورة الإسراء آية ٢٣، ٢٤. وقاتل الحسن ومحمد والحسين إلى جانب والدهم علي بن أبي طالب في معركة صفين، وكانوا يقونه السهام بأنفسهم، وقال مصعب بن الزبير لولده عيسى: قد آمنك عمك محمد بن مروان فامض إليه فقال عيسى: لا تتحدث نساء قريش أني أسلمتك للقتل قال مصعب: فتقدم بين يديّ احتسبك، فقاتل بين يديه حتى قتل [١٠٦].

ومما يجدر ذكره أن الأسرة الإسلامية تميزت بكثرة الأولاد، وبمطالعة الجدول المرفق [١٠٧] نجد ما يلي: بلغ عدد أولاد أبي بكر ستة أولاد (يطلق الولد على الذكر والأنثى)، وبلغ أولاد عمر بن الخطاب أحد عشر ولداً، وبلغ أولاد عثمان بن عفان خمسة عشر ولداً، وبلغ أولاد علي بن أبي طالب اثنين وثلاثين ولداً، وبلغ أولاد الزبير بن العوام أربعة وعشرين ولداً، وبلغ أولاد عبد الرحمن بن عوف ثمانية عشر ولداً، وبلغ أولاد عقيل بن أبي طالب أربعة عشر ولداً، وبلغ أولاد طلحة ابن عبيدالله عشرة أولاد، وبلغ أولاد عتبة بن أبي لهب اثني عشر ولداً، وبلغ أولاد الحارث بن نوفل خمسة عشر ولداً.

وإضافة إلى ما ورد في الجدول، قيل أن أربعة من أهل البصرة لم يمت أحد منهم حتى رأى من ولده وولد ولده مائة إنسان، وهم: أنس بن مالك الأنصاري، وأبو بكرة مولى الرسول ﷺ وعبد الرحمن بن عمير الليثي، وخليفة بن السعدي [١٠٨]، وولد لسعيد بن خالد نحو من عشرين ابناً وعشرين بنتاً [١٠٩]، وكان للوليد بن عبد الملك أربعة عشر ذكراً، وكان من أولاده عمر بن الوليد وكان يركب معه ستون رجلاً لصلبه* ١١٠(، وقيل كان سعد العشيرة بن مذحج يركب معه من أولاده وأولادهم ثلثمائة، وكان يقول عنهم: هؤلاء عشيرتي خوفاً من العين [١١١]، وغيرهم كثير.

ويبدو أن من أسباب كثرة الأولاد تعدد الزوجات والزواج المبكر، فروي أن جارية كانت بنت إحدى وعشرين سنة، وكانت جدة [١١٢]، وكان ما بين عمرو بن العاص وابنه عبدالله اثنتا عشرة سنة [١١٣] وولد لعبدالله بن عامر ولد وهو ابن ثلاث عشرة سنة [١١٤].

إلا أنه وجد هناك من كان يتبرم بكثرة العيال وينصح بعدم الإكثار من الأولاد درءاً للمشقة، ونجاة من مكابدة العيال، فروي أن عمرو بن العاص كان إذا قام على المنبر في مصر وعظ الناس وأمرهم ونهاهم، فكان ينهي عن كثرة العيال ويقول: فإنها تدعو إلى النصب بعد الراحة [١١٥]، وقال

الشافعي في قوله تعالى: «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا» ... سورة النساء آية ٣، أن لا يكثر من تعولون...[١١٦].

الخلاف بين الزوجين:

وقد يبلغ الانسجام بين الزوجين حظاً كبيراً يدل عليه المحبة والمودة في الحياة والأسى والحزن بعد الممات، ومن هذا القبيل قال خالد بن يزيد بن معاوية في زوجته رملة بنت الزبير بن العوام:

تجول خلاخيل النساء ولا أرى ... لرملة خلخالاً يجول ولا قلبا
أحب بني العوام طرّا لحبها ... ومن أجلها أحببت أخوالها كلبا[١١٧]

وبلغ حمنة بنت جحش نعي أخيها عبدالله بن جحش، وخالها حمزة، فاسترجعت واستغفرت في كل مرة، ولما بلغها نعي زوجها مصعب بن عمير صاحت وولولت، فقال الرسول ﷺ لما رأى تثبتها عند نعي أخيها وخالها وصياحها على زوجها، قال: إن زوج المرأة منها لَبِمَكَان[١١٨]، وهي شواهد نوردها على سبيل التمثيل لا الحصر.

ولكن المودة والانسجام بين الزوجين لم يكن يحل دون وقوع الخلاف بينهما، ولعل النفقة على الأسرة كانت من أهم دواعيه، وقد رتبها الإسلام على الرجل وجعلها على قدر الاستطاعة.

<u>قال تعالى</u>: «لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله، لا يكلف الله نفساً إلا ما أتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً» سورة الطلاق آية ٧.

ومن شأن جعل النفقة على الأسرة من واجبات الزوج أن جاءت الأخبار بالثناء على من كان من النساء عوانا للزوج في أمور المعاش، قال أبو الدرداء، خير نسائكم التي تملأ بيتها أقطا وحيْساً[١١٩]، ولم تمتدح المبذرات من النساء، وقد يكون الرجال رغبوا عن الزواج بهن، قيل إن رجلاً يدعى خالد الحذّاء خطب امرأة من بني أسد، فأتاها ليراها، فوجدها شابة جميلة قد دعت بجفنة مملوءة ثريداً مكللة باللحم فأتت على آخرها، وأتت بإناء مملوء لبناً ونبيذاً فشربته حتى كفأته على وجهها، ثم قالت له، هذا مطعمي ومشربي فإن أحببت أن تتقدم فافعل، فقال أستخير الله وأنظر، فخرج ولم يعد[١٢٠].

ويبدو أن الزوجة سيما وأن النفقة كانت على الزوج، كانت تطمح إلى سوية من العيش أفضل، قيل إن رجلاً يدعى جبهاء الأشجعي حضته زوجته على أن يبيع الإبل ويقدم بها المدينة فيقيموا فيها ويأخذوا العطاء ـ الراتب ـ ويعيشوا عيشة أهل المدن، فأقبل جبهاء بولده وإبله ليبيعها، فلما أوفى على

الحرة وأشرف على المدينة كرّت إبله راجعة، فأقبل على امرأته وقال: أنت طالق إن لم ترجعي وفعل الله بك، وردّها وأنشد يقول:

قالت أنيسة بع بلادك والتمس دارا بيثرب ربّة الأجسام
تكتب عيالك في العطاء وتفترض وكذلك يفعل حازم الأقوام
فهممت ثم ذكرت ليل لقاحنا بلوى عنيزة أو بقف بشام
إن المدينة، لا مدينة، فالزمي حقف الستار وقبة الأرحام
يجلب لك اللبن الغريض وينتزع بالعيس من يمن إليك وشام(١٢١)

لهذا كله، كان من شأن هموم الإنفاق على الأسرة أن يوجد الخلاف بين الزوجين ويثير المتاعب بينهما، قال رجاء بن حيوة، قال معاذ بن جبل، وإني أخاف عليكم النساء إذا تحلين الذهب ولبسن ريط الشام وعصب اليمن فاتعبن الغني وكلفن الفقير ما لا يجد(١٢٢).

وإضافة إلى النفقة، كانت الغيرة من بواعث الخلاف والاضطراب في الأسرة، قال أحدهم يوصي ابنته، إياك والغيرة فإنها مفتاح الطلاق، ويغار الرجال، وتغار النساء، فقيل إن عمر بن الخطاب كان يغار، ورفضت بعض النساء أن تتزوج إليه لغيرته وكان سعد بن عبادة شديد الغيرة، وقيل إنه ما تزوج قط إلاّ عذراء، ولا طلق امرأة له فاجترأ رجل أن يتزوجها من شدة غيرته(١٢٣)، وكان محمد بن عبد الرحمن بن عوف شديد الغيرة، وروي أن عائشة كانت إذا ذكر الرسول ﷺ خديجة تغار وتقول، هل كانت إلا عجوزاً، فقد أبدلك الله خيراً منها(١٢٤).

ومما يثير الغيرة عند المرأة أن ترى لها من تزاحمها في زوجها، وكانت الضرائر بهذا السبب من أكبر دواعي الغيرة، وقد عاشت المرأة قبل الإسلام هذه التجربة، فكان الزوج لا يحدّه في عدد الزوجات حدّ، فروي أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة، وأسلم قيس بن الحارث وعنده ثمان نسوة، وأسلم نوفل بن معاوية الديلي وعنده خمس نسوة، فأقر الإسلام التعدد، وجعل أربع زوجات يجمع الرجل بينهن حده الأعلى، وأمر الرسول ﷺ هؤلاء أن يمسكوا أربعاً أيتهن شاءوا ويفارقوا سائرهن(١٢٥)، وأوجب العدل بينهن قال تعالى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة» سورة النساء آية ٣. ولكن تحقيق العدل بين الزوجات في كل شيء أمر غير ممكن، قال تعالى: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة، وإن تصلحوا وتتقوا، فإن الله كان غفوراً رحيماً». سورة النساء آية ١٢٩، وروي

عن الرسول ﷺ أنه كان يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول، اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك»(١٢٦)، ولذلك حمل العدل على العدل في المطالب المادية من المسكن والمبيت واللباس والطعام وأمثاله دون غيره من الحب والمكانة في القلب.

إضافة إلى الضرائر الحرائر، كانت الضرائر الجواري (ملك اليمين)، وقد ساعدت حركة الفتوحات الإسلامية على وجودهن بكثرة في المجتمع الإسلامي، وفشا اتخاذهن بين علية القوم وعامة الناس.

قال الأصمعي، كان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد حتى نشأ فيهم علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبدالله بن عمر، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وورعاً، فرغب الناس في السراري(١٢٧)، وصار من أبناء الخلفاء والأمراء ورجال الدولة وغيرهم من كانت أمه فارسية أو رومية أو تركية أو بربرية أو غير ذلك من الأجناس.

ومع أن مكانة المرأة من الجواري كانت دون مكانة المهيرة في المجتمع بعامة والأسرة بخاصة، فإن الغيرة في الأسرة بسبب الجواري كانت موجودة، فروي أن امرأة عمدت إلى جارية كانت لزوجها يطؤها فأرضعتها، فلما دخل الزوج عند الجارية قالت له، دونك فقد أرضعتها، وارتفع الأمر إلى عمر ابن الخطاب فقال له، أوجعها، وآت جاريتك، فإنما الرضاعة رضاعة الصغير(١٢٨).

وروى أن عبدالله بن رواحة كانت له أمة فنالها، فلامته امرأته فجحدها، فقالت له إن كنت صادقاً فاقرأ القرآن فالجنب لا يقرأ القرآن فقال:

شهدت بأن وعد الله حق ... وأن النار مثوى الكافرينا
وأن العرش فوق الماء حق ... وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة غلاظ ... ملائكة الله مسومينا

فقالت امرأته: صدق الله، وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرؤه(١٢٩).

وقد تعرض تعدد الزوجات في الأسرة الإسلامية إلى النقد من جانب الآخرين، فانبرى بعض الباحثين لإزاحة علل المعارضين، فذكروا أن التعدد من حيث الوجود كان موجوداً عند الأمم القديمة من الأثينيين، والصينيين والهنود، والبابليين، والأشوريين، والمصريين، ومن حيث الديانات: أباحته اليهودية، ولم يرد في المسيحية نص صريح يمنعه، وتمارسه المجتمعات المعاصرة بشكل أو بآخر، وقالوا

فيه إنه منهج سليم، وحل شاف لمعالجة الزيادة في النساء في حالات الحروب، وإنه في مواجهة الضرورات الشخصية نظام أخلاقي (١٣٠).

وفي ظني أن مناقشة قضية تعدد الزوجات على الصعيد النظري فحسب لا يكون كافياً، ولا بد من مراجعة الحياة العملية، فهي شاهد آخر لا بد من الاستئناس به، وفي دراسة لعدد من التراجم بلغت مائة وأربعين حالة، وتضمنت بعض الجوانب من حياة الأسرة وأهمها عدد الزوجات والأولاد، تبين ما يلي:

أولاً: يوجد نسبة من الرجال تزوجوا أكثر من امرأة واحدة، حيث وجد أن (٣٩) حالة من أصل (١٤٠) حالة زواج كان الرجال منها يتزوجون أكثر من واحدة أي بنسبة ٢٨٪ تقريباً، والأمثلة من الجدول:

١ - تزوج أبو بكر الصديق أربع نساء، وتوفي عن واحدة.
٢ - تزوج عمر بن الخطاب عشر زوجات طلق أربعاً منهن، ومات عن واحدة.
٣ - تزوج عثمان بن عفان ثماني نساء، طلق واحدة وهو محصور، ومات عن أربع.
٤ - تزوج علي بن أبي طالب تسع نساء.
٥ - تزوج الزبير بن العوام سبع نسوة، طلق واحدة.
٦ - تزوج عبد الرحمن بن عوف عشر نساء، مات عن واحدة منهن.
٧ - تزوج زيد بن حارثة أربع نسوة، مات عن واحدة منهن.
٨ - تزوج عتبة بن أبي لهب خمس نسوة فارق واحدة، وأبقى على أربعة، وتسرى بأمهات أولاد.
٩ - تزوج أسامة بن زيد سبع نسوة، طلق واحدة.
١٠ - تزوج طلحة بن عبيدالله خمس نسوة.
١١ - تزوج أبو سفيان بن حرب أربع نسوة، وتسرى بأمهات أولاد.
١٢ - تزوج حمزة بن عبد المطلب ثلاث نسوة.
١٣ - تزوج زيد بن الخطاب ثلاث نسوة.
١٤ - تزوج الحارث بن نوفل ثلاث نسوة، وتسرى بأم ولد.
١٥ - تزوج معاذ بن جبل ثلاث نسوة.

١٦ ـ تزوج أبو عبادة سعد بن عثمان من بني زريق ثلاث نسوة، وتسرى بأمهات أولاد.
١٧ ـ تزوج أبو اليسر كعب بن عمرو من بني سلمة ثلاث نسوة، وتسرى بأم ولد.
١٨ ـ تزوج أبو أسيد الساعدي أربع نسوة، وتسرى بأمهات أولاد.
١٩ ـ تزوج عبادة بن الصامت ثلاث نسوة.
٢٠ ـ تزوج أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ثلاث نسوة.
٢١ ـ تزوج أبو طالب واسمه عبد مناف بامرأتين.
٢٢ ـ تزوج عبدالله بن جحش بامرأتين.
٢٣ ـ تزوج الحارث بن خالد بن صخر بن عامر امرأتين.
٢٤ ـ تزوج سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل تزوج امرأتين.
٢٥ ـ تزوج صفوان بن أمية امرأتين.
٢٦ ـ تزوج أبو رهم بن عبد العزى العامري امرأتين.
٢٧ ـ تزوج معاذ بن الحارث من بني غنم امرأتين.
٢٨ ـ تزوج سعود بن خلدة بن عامر من بني زريق امرأتين.
٢٩ ـ تزوج فروة بن عمر امرأتين، وتسري بأم ولد.
٣٠ ـ تزوج سعد بن عبادة امرأتين.
٣١ ـ تزوج عبدالله بن عمر بن الخطاب امرأتين، وتسرى بأمهات أولاد.
٣٢ ـ تزوج عبد المطلب بن ربيعة بامرأتين.
٣٣ ـ تزوج عبدالله بن عمرو بن العاص امرأتين.
٣٤ ـ تزوج الحارث بن هشام امرأتين.
٣٥ ـ تزوج خبيب بن أساف الأنصاري امرأتين.
٣٦ ـ تزوج قدامة بن مظعون امرأتين.
٣٧ ـ تزوج العباس بن عبد المطلب امرأتين، وتسرى بام ولد.
٣٨ ـ تزوج عقيل بن أبي طالب امرأتين، وتسرى بأمهات أولاد.

ويلاحظ من الجدول أن غالب من تزوج بأكثر من واحدة تزوج باثنتين، ثم يليه من تزوج بثلاث، ثم من تزوج بأربع.

ومما يجدر ذكره أن التراجم الواردة في الجدول يمثلون أبناء فترة زمنية واحدة تقريباً، وتشمل

جماعة الصحابة وهم علية القوم، وأشرافهم، وولاة الأمر فيهم، وأيسر الناس حالاً وأكثرهم مالاً، ومن المعقول أن تكون نسبة تعدد الزوجات بينهم أعلى من غيرهم.

ثانياً: يوجد نسبة من النساء تزوجن أكثر من مرة واحدة، حيث وجد أن (٣١) من أصل (١٤٠) تزوجت النساء فيها أكثر من مرة واحدة ٢٢٪ تقريباً، وذلك للأسباب الرئيسة التالية:

أ ـ سبب الوفاة والأمثلة على ذلك من الجدول:

١ ـ تزوجت أمامة بنت أبي العاص علي بن أبي طالب، وبعد وفاته تزوجت المغيرة بن نوفل ابن الحارث بن عبد المطلب.

٢ ـ تزوجت وبرة بنت عبد المطلب أبا رهم بن عبد العزى العامري، وبعد وفاته تزوجت عبد الأسد ابن هلال بن عبدالله بن صخر.

٣ ـ تزوجت أروى بنت عبد المطلب عميرة بن وهب، وبعد وفاته تزوجت كلدة بن عبد مناف ابن عبد الدار.

٤ ـ تزوجت أسماء بنت عميس الخثعمية جعفر بن أبي طالب، وبعد وفاته تزوجت أبا بكر الصديق، وبعد وفاته تزوجت علي بن أبي طالب.

٥ ـ تزوجت معاذة بنت عبدالله الخزرجية وقيل مسيكة مولاة عبدالله بن أبي سلول سهل بن قرظة، وبعد وفاته تزوجت الحمير بن عدي القارى، وبعد وفاته تزوجت عامر بن عدي.

٦ ـ تزوجت فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن عبد شمس بن عبد مناف سالم مولى أبي حذيفة وبعد وفاته تزوجت الحارث بن هشام.

٧ ـ تزوجت فاطمة بنت الوليد بن المغيرة المخزومية الحارث بن هشام، وبعد وفاته تزوجت عمر ابن الخطاب.

٨ ـ تزوجت عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل القرشية العدوية عبدالله بن أبي بكر الصديق، وبعد وفاته تزوجت زيد بن الخطاب وبعد وفاته تزوجت الزبير بن العوام وبعد وفاته تزوجت الحسن ابن علي.

٩ ـ تزوجت صفية بنت عبد المطلب بن هاشم في الجاهلية الحارث بن حرب بن أمية فمات عنها فتزوجت العوام بن خويلد.

١٠ ـ تزوجت سلمى بنت عميس الخثعمية حمزة بن عبد المطلب، وبعد وفاته تزوجت شداد بن أسامة بن الهاد الليثي.

١١ ـ تزوجت خولة بنت قيس صخرة بن عبد المطلب، وبعد وفاته تزوجت من رجل من الأنصار من بني زريق.

١٢ ـ تزوجت حمنة بنت جحش الأسدية مصعب بن عمير، وبعد وفاته تزوجت طلحة بن عبيد الله.

١٣ ـ تزوجت بركة بنت تغلبة بن عمرو بن النعمان عبيد الحبشي، وبعد وفاته تزوجت زيد بن حارثة.

١٤ ـ تزوجت سهلة بنت سهيل بن عمرو العامرية أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وبعد وفاته تزوجت عبد الرحمن بن عوف، وبعد وفاته تزوجت عبدالله بن الأسود، وبعد وفاته تزوجت الشماخ بن سعيد بن فائق.

ب ـ سبب الطلاق والأمثلة على ذلك من الجدول:

١٥ ـ تزوجت جميلة بنت ثابت بن الأقلح عمر بن الخطاب فطلقها فتزوجت زيد بن حارثة.

١٦ ـ تزوجت فاطمة بنت قيس بعد طلاقها أبا عمرو بن حفصة بن المغيرة، ثم تزوجت أسامة بن زيد.

١٧ ـ تزوجت زينب بنت حنظلة أسامة بن زيد فطلقها، فتزوجت بعده نعيم بن عبدالله النحام.

١٨ ـ تزوجت طلحة بنت عبدالله رشيد الثقفي، وبعد أن طلقها تزوجت آخر بعده.

١٩ ـ تزوجت قريبة بنت أبي أمية المخزومي عمر بن الخطاب فطلقها، فتزوجت عبد الرحمن بن أبي بكر.

جـ ـ سبب الوفاة والطلاق:

٢٠ ـ تزوجت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط زيد بن حارثة، وبعد وفاته تزوجت الزبير بن العوام فطلقها، فتزوجت عبد الرحمن بن عوف، وبعد وفاته، تزوجت عمرو بن العاص.

د ـ بسبب الوفاة والخلع:

٢١ ـ تزوجت جميلة بنت أبي بن سلول حنظلة بن أبي عامر الغسيل، فلما مات تزوجت ثابت بن قيس بن شماس، فخلعها، فتزوجت ثابت بن قيس بن مالك فمات عنها، فتزوجها خبيب بن أساف الأنصاري.

ثالثاً: وردت حالة واحدة لم ينظر فيها إلى نسب الخاطب ومكانته، فقد تزوج سالم مولى أبي حذيفة فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن عبد شمس.

وإضافة إلى ما ورد في الجدول حول من تزوج من النساء أكثر من مرة، ذكر ابن حبيب في المحبر سبعاً وسبعين حالة تزوجت فيها النساء ثلاث مرات فأكثر(١٣١)، والمعلومات الواردة حول تعدد الزوجات، وعدد مرات الزواج بين النساء، تشير إلى أن تعدد الزوجات كان أمراً مقبولاً في ذلك الزمان ولا شية فيه، وكان الرجال والنساء يقبلونه ويقبلون عليه وتزوج رافع بن خديج بنت محمد بن مسلم الأنصاري، فكانت عنده حتى كبرت فتزوج عليها فتاة شابة فآثر الشابة عليها، فناشدته الطلاق، فطلقها واحدة ثم أمهلها، حتى إذا كادت تحل راجعها، ثم عاد فآثر الشابة، فناشدته الطلاق فطلقها واحدة، ثم راجعها ثم آثر الشابة فناشدته الطلاق فقال: ما شئت، إنما بقيت واحدة، فإن شئت استقررت على ما ترين من الأثرة، وإن شئت فارقتك، فقالت، بل أستقر على الأثرة فأمسكها على ذلك، ولم ير رافع عليه إثما حين قرت عنده على الأثرة(١٣٢)، وعلى أية حال، لم تكن نسبة انتشار تعدد الزوجات مرتفعة، ويبدو أن ذلك يعود إلى طبيعة النسبة العددية بين الذكور والإناث من جهة، وإلى تكاليف الحياة ومقتضيات الزواج ومسئولياته من جهة أخرى. ولا بد من القول أن لا ضير على أحد ألاّ يكون قد تزوج بأكثر من زوجة واحدة، ولا شين على امرأة أعرضت عمن كان متزوجاً.

الطـــلاق:

كانت قضايا الخلاف السابقة الذكر وأمثالها مما يتعذر حله أو تسويته بين الزوجين كانت تؤدي إلى الطلاق أحياناً، وكان إذا وقع الطلاق ختم الفصل الأخير في حياة الأسرة غالباً، وكان يحدث أن يقع

الندم بعد الطلاق، فيأخذ الزوج يتتبع مطلقته، فروى أن الصعبة بنت الحضرمي كانت تحت أبي سفيان فطلقها ثم تتبعتها نفسه فقال:

إني وصعبة فيما يرى بعيدان والودّ ودّ قريب
فإن لم يكن نسب ثابت فعند الفتاة جمال وطيب
فيا لقصي ألا فاعجبوا هزبر يصيد الغزال الربيب(١٣٣)

وكان العرب قبل الإسلام يطلقون بثلاث (١٣٤)، هي: الظهار، كأن يقول أحدهم لامرأته أنت عليّ كظهر أمي، والإيلاء، وهو الحلف الواقع من الزوج أن لا يطأ زوجته، والثالثة الطلاق، فروي أن الرجل كان يقول لامرأته، أنت طالق واحدة، فهو أحق الناس بها، فإن طلقها اثنتين فكذلك فإن طلقها ثلاثاً فلا سبيل لهعليها(١٣٥)، ويبدو أن الطلاق عندهم كان يشوبه الهزل والبعد عن الجدية أحياناً في بيان عدده وتحديد عدته، فروي أن جد عبادة بن الصامت طلق امرأة له ألف تطليقة، وقال ابن عباس إن رجلاً طلق امرأته ألفا(١٣٦)، وذكر ابن حبيب أنه لم يكن للنساء في سنن العرب قبل الإسلام عدة يعتدونها للطلاق(١٣٧).

وقيل كانت النساء في الجاهلية هن اللواتي يطلقن، فكان طلاقهن أن كن في بيوت من شعر أو غيره حوّلن بابه، فإذا جاء زوج المرأة ورأى ذلك عرف أنها طلقته فيدع غشيانها(١٣٨)، ولكن الشواهد الكثيرة تذهب إلى أن القوامة في حياة الأسرة قبل الإسلام كانت للرجال على المرأة، وقد يدل هذا الخبر عما كانت تفعله الزوجة إذا أرادت الطلاق من الزوج.

أقر الإسلام الطلاق وبين عدد مراته وعدّته، قال تعالى: «يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن، واحصوا العدة» سورة الطلاق آية ١، وقال تعالى: «الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان» سورة البقرة آية ٢٢٩ وقال في العدة: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» سورة البقرة آية ٢٢٨ وقال في اللائي يئسن من المحيض، واللائي لم يحضن، وفي أولات الأحمال «... واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» سورة الطلاق آية ٤. وجعل أن لا يكون الأذى والضرر في ذلك لأحد من الزوجين، قال تعالى: «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف، أو سرحوهن بمعروف، ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا» سورة البقرة آية ٢٣١ وإذا استوفى الطلاق حدوده جعل أن لا يكون للزوج على مطلقته إلا بعد أن تنكح زوجاً آخر غيره، قال تعالى: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره» سورة النساء آية ١٢٣٠.

وأما بخصوص الإيلاء والظهار التي كانت من وجوه الطلاق عند العرب قبل الإسلام فلم يقرّها الإسلام، وجعل في الإيلاء أن يمهل المولي أربعة أشهر ثم جعل عليه أن يفيء أو يطلق، قال تعالى: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر، فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم» سورة البقرة آية ٢٢٦، ٢٢٧، وجعل في الظهار الكفارة، قال تعالى: «الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً» سورة المجادلة آية ٢، ٣، ٤، وبذلك جاءت معالجة الإسلام في جانب الطلاق بالزوجين أكثر براً وأكثرَ توسعة مما كان عليه الحال قبل الإسلام.

وقبل الطلاق سنّ الإسلام سنناً لإزالة الخلاف وإحلال الصلح بينهما، قال تعالى: «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن، واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً...» سورة النساء آية ٣٤، وإذا استمر الخلاف جعل التحكم سبيلاً للمصالحة، قال تعالى: «وإن خفتم شقاق بينهما، فابعثوا حكماً من أهله، وحكماً من أهلها، إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما..» سورة النساء آية ٣٥.

فروي أن عبدالله بن الأعور خرج يمير أهله من هجر، فهربت امرأته بعده ناشزة، ثم ردت إليه، فقالت لمن جاءوا يردونها: خذوا العهد لي والميثاق وذمة النبي الاّ يعاقبني فيما صنعت [١٣٩]، وهو مثال على نشوز الزوجة، وعدم رضاها عما هي فيه، ولكن السعي بالصلح بينهما حال دون تصدع الأسرة، ووقوع الفراق بينهما.

وملّك رجل من ثقيف امرأته نفسها فقالت، قد فارقتك، ثم قالت، قد فارقتك، فقال بفيك الحجر، ثم قالت، قد فارقتك، فقال، بفيك الحجر، فاختصما إلى مروان بن الحكم، فاستحلفه فحلف أنه ما ملّكها إلاّ واحدة وردّها إليه [١٤٠]، وهو مثال آخر على تبرم الزوجة بالزوج، ورغبتها في مفارقته، ولكن تنفيذ قوامة الرجل عليها في حياة الأسرة حال دون الطلاق، قال تعالى: «الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم ...» سورة النساء آية ٣٤.

وخيّر عديّ امرأته ثلاثاً في مجلس، كل ذلك تختار نفسها، فأبانها منه علي بن أبي طالب [١٤١].

ونشزت جميلة بنت أبي بن سلول على ثابت بن قيس لدمامته، فقال لها الرسول ﷺ: ما تكرهين منه؟ قالت، دمامته؟ قال لها، أتردين عليه الحديقة قالت، نعم، فردّت عليه حديقته، وفرق بينهما [١٤٢].

وطلق عبدالله بن عمر امرأته وهي حائض تطليقة، فانطلق عمر بن الخطاب فأخبر النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: مر عبدالله فليراجعها، فإذا اغتسلت، فليتركها حتى تحيض، فإذا اغتسلت من حيضتها الأخرى فلا يمسها حتى يطلقها، وإن شاء أن يمسكها فليمسكها فإنها العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء (١٤٣)، ودخل رجل على عمر بن الخطاب فقال: إني طلقت امرأتي في الجاهلية اثنتين، ثم طلقتها منذ أسلمت تطليقة فماذا ترى، فأفتاه عبد الرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب أن الإسلام هدم ما كان قبله في الجاهلية وهي عنده على تطليقتين (١٤٤)، ورفع إلى عمر أن رجلاً نكح امرأة في عدتها فجلدهما وفرق بينهما وحكم فيهما أن لا يتناكحان أبداً، وأعطى المرأة ما أمهرها الرجل(١٤٥)، وكان الطلاق على عهد الرسول ﷺ وعهد أبي بكر وستتين من خلافه عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر، إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه (١٤٦)، وقيل أجاز طلاق السكران (١٤٧)، وأمثلة أخرى كثيرة تشير إلى حرص أولي الأمر على حماية الأسرة وصيانتها من غير تضييع لحقوق أعضائها، وإقامة بنائها على شرع الله وهدم ما كان في حياتها من أمر الجاهلية.

وعلى أية حال، فإن الأخبار لا تشير إلى كثرة الطلاق في حياة الأسرة الإسلامية، واستناداً إلى الجدول المرفق (١٤٨)، الذي تضمن مائة وأربعين ترجمة، فإن حالات الطلاق لم تتجاوز عدد أصابع اليدين فيها، فقد طلق عمر بن الخطاب جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح وقريبة بنت أبي أمية، وطلق أسامة بن زيد زوجته زينب بنت حنظلة، وطلق رشيد الثقفي زوجته طلحة، وطلق الزبير بن العوام أم كلثوم بنت عقبة بن معيط، وطلق زيد بن حارثة زينب بنت جحش، كما طلقت فاطمة بنت قيس، وخالع ثابت بن قيس بن شماس جميلة بنت أبي سلول.

وإذا استثنينا حالات الطلاق التي طوحت بكيان الأسرة وفصمت عرى الزوجية وهي كما رأينا حالات قليلة، نجد الأسرة شهدت في ذلك الوقت تماسكاً وترابطاً يدل عليه إضافة إلى الأمثلة السابقة، أن القارىء لكتب الأنساب والتراجم وأمثالها، يشعر أنه إنما يدخل بيتاً يتعرف فيه على رب الأسرة، وحول رب الأسرة زوجاته وأولاده، وإذا كان القارىء قد فاته أن يتعرف على الأسرة في حياتها، فقد عوضته هذه المصادر بعض الشيء عما فاته، فهي تحكي في ثناياها حياة أسرة، وقصة كيان اجتماعي جعلت الكاتب يعيد تاريخها على النحو الذي تمت عليه.

ولعل أسباب الترابط الذي امتازت به الأسرة في صدر الإسلام يعود إلى عاملين هما:

الأول العامل القبلي، والثاني العامل الديني. وأما العامل القبلي، فكان الفرد يحاول أن يحقق ذاته

من خلال الانتماء إلى الجماعة القبلية، ويحرص وأبناء القبيلة أن يبني بالفعال الحميدة سمعة القبيلة وأمجادها، ليكون بين الناس هناك رجال قريش، ورجال تميم، ورجال كلب، وتكون هناك نساء قريش، ونساء تميم، ونساء كلب، فخير نساء ركبن المطايا نساء قريش أحناه على ولد في صغره، وأرعاه على زوج في ذات يده[149]، ولما آمن محمد بن مروان بن الحكم بن عيسى بن مصعب بن الزبير، قال مصعب بن الزبير لابنه عيسى، يا بني قد آمنك عمك فامض إليه، قال عيسى لأبيه، لا تتحدث نساء قريش أني أسلمتك للقتل[150]، وبمثل ما مدحت به نساء قريش وحرص رجال قريش أن يكونوا من نساء قريش موضع فخر واعتزاز، حرصت نساء قريش أن يكن من رجال قريش موضع ثقة وإكبار، ومدح الأبرش الكلبي نساء كلب فقال، إن نساء كلب خلقن لرجال كلب، وقيل مثل ذلك في نساء كندة[151].

هذا وقد ظلت القبيلة قائمة في ظلال الإسلام، وظل أثرها في المنافسة بين الناس في كسب الطيبات من القول والعمل موجوداً، فيقول عمر بن شبة، كان الأوس والخزرج يتصاولان كما يتصاول الفحلان، كل يريد أن يكون له في الإسلام سابقة مثل سابقة الآخر[152]، ولا بد في ظلال هذه الأجواء، أن تكون الأسرة قد عاشت مثل هذه المنافسة أيضاً، وأظهرت أنها في عافية.

وأما العامل الديني، فقد أثر تأثيراً أساسياً في رسم معالم الأسرة، وتوحيد سماتها وشد كيانها، وتقوية أواصرها، بما جعل بين الزوجين بخاصة، وبين أفراد الأسرة بعامة، من الروابط العاطفية، والمالية، والثقافية التي انبثقت عن العقيدة، وبما وفر لهذه الروابط بفضل العقيدة من الطاعة في النفوس، وبما أنفذ ولاة الأمر من وجوه الشرع في هذا الجانب من حياة الناس، ووفّروا من الوسائل وأنفقوا في خدمة تعميق التصور الإسلامي للأسرة ونشره بين الناس[153].

ونخلص بعد هذا إلى أن العرب قبل الإسلام عرفوا الأسرة من: خطبة النكاح، والمهور، وحفلة الزواج، والنفقة، وإنجاب الأولاد، والطلاق وأمثال ذلك، وقد تناول الإسلام هذه القضية تناولاً يسرا، فأقرّ من الوجوه ما هو أقرب للفطرة وأكثر ملاءمة للطبيعة البشرية، فأجاز ما بين الذكر والأنثى من الحاجة، وجعل النكاح الذين يخطب فيه الرجل المرأة إلى أهلها فيصدقها ثم ينكحها، السبيل إلى الإحصان وبناء الأسرة، وألغى ما عدا ذلك من الوجوه الأخرى التي لا تستقيم فيها الحياة ولا يعتدل نمو البشرية.

ونظم تعدد الزوجات وحدّده، وترك الناس في الإقدام عليه أو الإحجام عنه إلى هواهم فيه، وقدرتهم على إجراء العدل وإقامة الحقوق.

وجعل المهر حقاً للمرأة من غير أن تضار في ذلك، وتركه من غير تحديد حتى لا يكون في تحديده حرج على الناس، ولكنه حبب التيسير فيه والاعتدال والبعد عن المغالاة.

وأبقى ما كان للرجل من القوامة، وما كان عليه من وجوب الكسب والنفقة، وجعل للزوجة من الحقوق الأدبية والمالية ما عزّز به مكانة الزوجة من غير أن يحترم مكانة الزوج.

وأقرّ ما في النفوس من حب الولد، وحض الناس على البر بالبنت والرأفة بهن، يريد أن ينتشلهن ويضعهن في الموضع اللائق ليكون بالذرية العزيزة بناء أمة قوية وتشييد مجتمع كريم.

وألغى في موضوع الطلاق الإيلاء والظهار، وأقرّ الطلاق، وجعل حدّه وأمده بما يحفظ مكانة الزوجية، ويتلافى فيه الندم.

وقد أضفى الإسلام على كل ما تبنّاه وقرّره في هذا الجانب طابعاً روحانياً عقائديا، فعدّ امتثال الزوجين لما تبنّاه وقرّره من التقوى والإيمان الذي يدلّ على صدق العقيدة، والفوز برضاء الله وثوابه، وكان للروابط العاطفية والمالية والثقافية التي أقامها الإسلام على أساس عقائدي بين الزوجين بخاصة، وبين أفراد الأسرة بعامة، أن صارت الأسرة أكثر قوة، وأشد تماسكا مما كانت عليه من قبل.

● ● ●

الرقم	الـزوج	الزوجة	الأولاد	المصـدر	رقم الصفحة	ملاحظـات
١	أبو بكر الصديق.	حبيبة بنت خارجة الخزاعية.	أم كلثوم.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٠٧	توفي عنها.
		أسماء بنت عميس الخثعمية.	محمد.	=	١٧٨٤	
		أم رومان بنت عامر ابن عميربن كنانة	عبد الرحمن ، عائشة	تاريخ الطبري ج٣	٤٢٦	تزوجها في الجاهلية.
		قتيلة بنت عبد العزي ابن عبد بن سعد ابن جابر.	عبدالله ، أسماء	=	٤٢٥	تزوجها في الجاهلية.
٢	عمر بن الخطاب.	جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح.	عاصم.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٠٢	طلقها.
		زينب بنت مظعون الجمحية.	عبدالله ، حفصة وعبد الرحمن الأكبر	=	١٨٥٧	تزوجها في الجاهلية.
		عاتكة بنت زيد بن نفيل القرشية العدوية.		=	١٨٧٦	مات عنها.
		فاطمة بنت الوليد بن المغيرة المخزومية.		=	١٩٠٢	
		أم كلثوم بنت علي ابن أبي طالب.	زيد ، رقية.	=	١٩٥٥	
		مليكة بنت جرول الخزاعية	عبيدالله ، زيد الأصغر.	تاريخ الططبري ج٤	١٩٨	تزوجها في الجاهلية وطلقها في الجاهلية الهدنة «الاسلام»
		قريبة ابنة ابراهيم المخزمي.		=	١٩٩	تزوجها في الجاهلية وطلقها وتزوجها عبد الرحمن بن أبي بكر.
		أم حكيم بنت الحارث ابن هشام بن المغيرة.	فاطمة.	=	١٩٩	طلقها.
		فكيهة أم ولد.	زينب.	=	١٩٩	
		لهية امرأة من ايمن	عبدالرحمن الأصغر	=	١٩٩	
٣	عثمان بن عفان.	رملة بنت شيبة بن ربيعة.	عائشة ، وأم عمرو وأم ابان.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٤٦	
		رقية بنت الرسول ﷺ	عبدالله.	=	١٩٣٨	
		أم كلثوم بنت الرسول ﷺ		=	٢٨٤٠	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
		فاختة بنت غزوان	عبدالله الأصغر	المعارف	٨٥	
		أم عمرو بنت جندب الأزدية.	عمر، خالد، ابان وعمرو.	تاريخ الرسل والملوك ج ٤	٤٢٠	
		فاطمة بنت الوليد بن عبد شمس المخزومية.	الوليد، سعيد أم سعيد.	=	٤٢١	
		أم البنين بنت عيينة ابن حصين الفزارية.	عبد الملك مات صغيراً.	=	٤٢١	طلقها عثمان وهو محصور.
		نائلة بنت الفرافصة.	مريم.	=	٤٢١	
٤	علي بن أبي طالب.	أمامة بنت أبي العاص ابن الربيع.	محمد الأوسط.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٧٨٨	مات عنها.
		أسماء بنت عميس الخثعمية.	يحيى، عون محمد الأصغر.	=	١٧٨٤	
		فاطمة بنت الرسول ﷺ	كلثوم، زينب، محمد مات صغيراً.		١٨٩٣	ماتت عنه
		أم سعيد بنت عروة الثقفية.	رملة، أم الحسن.	المعارف	٩١	ولد لعلي بن أبي طالب.
		أم البنين بنت حرام الكلابية.	جعفر، العباس، عبدالله، عثمان.	=	٩١	بنات أخريات من شتى زوجاته وأمهات أولاده عددهن ١٢ بنتاً.
		ليلى بنت مسعود بن خالد النهشلي.	عبدالله، أبو بكر	=	٩١	
		خولة بنت إياس بن جعفر جار الصفا.	محمد بن الحنفية.	=	٩١	
		تغلبية.	عمر، رقية.	=	٩١	
٥	الزبير بن العوام.	أسماء بنت أبي بكر الصديق.	عبدالله، عاصم مات صغيراً، عروة، المقداد أم الحسن، مصعب، رملة، خالد، عمرو، عبيدة، خديجة، عائشة.	=	٩٧	
		عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل القرشية.		الاستيعاب في معرفة الأصحاب	١٨٧٦	
		أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط.	زينب.	=	١٩٥٤	طلقها.

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
		أمة بنت خالد بن سعيد بن العاص.	خالد، عمرو، سودة، هند.	الطبقات الكبرى لابن سعد ج٣	١٠٠	
		الرباب بنت أنيق ابن عبيد.	مصعب، حمزة، رملة.	=	١٠٠	
		الحلال بنت قيس.	خديجة الصغرى.	=	١٠٠	
		زينب وهي أم جعفر ابن مرشد بن عمرو.	عبيدة، جعفر.	=	١٠٠	
٦	عبد الرحمن بن عوف.	أم كلثوم بنت عتبة ابن ربيعة.	سالم مات صغيراً.	=	١٢٧	
		بنت شيبة بن ربيعة.	أم القاسم.	=	١٢٧	
		سهلة بنت عاصم ابن عدي.	معن، عمر. زيد أمه الرحمن الصغرى.	=	١٢٧	
		بحرية بنت هاني بن قبيصة.	عروة الأكبر.	=	١٢٧	
		أم حكيم بنت قارظ.	أبو بكر.	=	١٢٧	
		سهل بنت سهيل بن عمرو العامرية.	سالم الأصغر.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٦٥	مات عنها.
		أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط.	ابراهيم، محمد، حميد، حميدة، اسماعيل، امة الرحمن	المعارف	١٠٤	
		تماضر بنت الأصبغ الكلبية.	أبو سلمة.	=	١٠٤	
		زوجة يمانية.	مصعب.	=	١٠٤	
		زوجة يمانية.	سهيل.	=	١٠٤	
٧	زيد بن حارثة.	هند بنت العوام.		الطبقات الكبرى ج٣	٤٥	
		بركة بنت تغلبة بن عمرو بن النعمان.	أسامة.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب	١٧٩٣	
		زينب بنت جحش		=	١٨٤٩	
		أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط.		=	١٩٥٤	مات عنها.
٨	حمزة بن عبد المطلب.	سلمى بنت عميس الخثعمية.	أمة الله.	=	١٨٦١	مات عنها.
		خولة بنت قيس النجارية الانصارية.		=	١٨٣٣	مات عنها.
		بنت الملة بن مالك ابن عبادة الأوسية.	يعلى، عامر مات صغيراً.	الطبقات الكبرى ج٣	٨	
٩	العباس بن عبد المطلب.	جميلة بنت جندب.	الحارث.	الطبقات الكبرى ج٤	٦	
		أم ولد	كثير، تمام صفية، أميمة.	=	٦	

الرقم	الـزوج	الزوجـة	الأولاد	المصـدر	رقم الصفحة	ملاحظـات
		لبابة بنت الحارث ابن حزن الهلالية.	الفضل، عبدالله عبيدالله، معبد، قثم، عبدالرحمن أم حبيبة.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٩٠٧	
١٠	قدامة بن مظعون	صفية بنت الخطاب.		=	١٨٧٢	
		ريطة بنت سفيان الخزاعية.	عائشة.	=	١٨٤٧	
١١	زيد بن الخطاب.	عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل القرشية.		=	١٨٧٦	
		لبابة بنت أبي لبابة ابن عبد المنذر.	عبد الرحمن.	الطبقات الكبرى ج٣	٣٧٧	
		جميلة بنت أبي عامر ابن صيفي.	أسماء.	=	٣٧٧	
١٢	أبو سفيان بن حرب	جمانة بنت أبي طالب.		الطبقات الكبرى ج ٤	٤٩	
		فغمة بنت همام بنت الأفغم.	عبدالله، جمانة، حفصة.	=	٤٩	
		أم عمرو بنت المقوم ابن عبد المطلب.	عاتكة.	=	٤٩	
		أمهات أولاد.	أمية، أم كلثوم.	=	٤٩	
		هند بنت عتبة.	معاوية.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٩٢٣	
١٣	خبيب بن أساف الأنصاري	جميلة بنت أبي بن سلول.		=	١٨٠٢	
		حبيبة بنت خارجة الخزرجية.		=	١٨٠٧	
١٤	طلحة بن عبيدالله.	حمنة بنت جحش بن رباب الأسدية.	محمد، عمران، عيسى، اسماعيل اسحاق، يعقوب.	=	١٨١٣	
		أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق.	زكريا، عائشة.	=	١٨٠٧	
		سعدى بنت عمرو المزنية.	يحي.	=	١٨٦٠	
		تغلبية...	صالح.	المعارف	١٠١	
١٥	الحارث بن هشام.	فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن عبد مناف.		الاستيعاب في معرفة الأصحاب	١٩٠١	
		فاطمة بنت الوليد بن المغيرة المخزومية.		=	١٩٠٢	
١٦	عقيل بن أبي طالب.	أم سعد بنت عمرو ابن زيد	يزيد، سعيد.	الطبقات الكبرى ج ٤	٤٢	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
		ام البنين بنت الثغر.	جعفر الاكبر، أبو سعيد.	=	٤٢	
		خليلة أم ولد.	عبدالله، عبد الرحمن، وعبدالله الأصغر.	=	٤٢	
		أمهات أولاد. حمزة، عثمان، محمد، رملة ام هاني، أسماء.	علي، جعفر الأصغر	=		
١٧	أسامة بن زيد	هند بنت الفاكة بن المغيرة.		=	٧١	
		درة بنت عدي بن قيس.	محمد، هند.	=	٧١	
		فاطمة بنت قيس.	جبير، زيد، عائشة	=	٧١	
		أم الحكم بنت عتبة ابن أبي وقاص.		=	٧٢	
		برزة بنت ربعي من بني عذرة.			٧٢	
		بنت أبي حمدان السهمي.		=	٧٢	
		زينب بنت حنظلة.		الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٥٢	طلقها.
١٨	عبد المطلب بن ربيعة بن هشام	أم البنين بنت حمزة بن مالك.	محمد.	الطبقات الكبرى ج ٤	٥٧	
		بنت عمير بن مازن.	أروى.	الطبقات الكبرى ج ٤	٥٨	
١٩	عبدالله بن عمرو ابن العاص.	محمية بنت جزء الزبيدي.	محمد.	=	٢٦١	
		أم هاشم الكندية من بني وهب بن الحارث.	هاشم، وهشام، وعمران، وأم اياس، وام عبدالله، وام سعيد.	=	٢٦٢	
٢٠	الحارث بن نوفل.	هند بنت أبي سفيان.	عبدالله، محمد الأكبر، ربيع وعبد الرحمن ورملة، وام الزبير.	=	٥٦	
		أم عميرو بنت المطلب بن أبي وداعة.	عتبة، محمد الأصغر الحارث، ربيطة أم الحارث.	=	٥٦	
		أم ولد.	سعيد.	=	٥٦	
		درة بنت أبي لهب.	عتبة، وليد، وأبو مسلم.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٣٥	

الرقم	الـزوج	الزوجـة	الأولاد	المصـدر	رقم الصفحة	ملاحظـات
٢١	عبدالله بن عمر ابن الخطاب.	صفية بنت أبي عبيد ابن مسعود بن عمرو.	أبوبكر، أبو عبيدة، واقد عبدالله، عمر حفصة، وسودة.	الطبقات الكبرى ج ٤	١٤٢	
		أم علقمة بنت علقمة.	عبد الرحمن.	=	١٤٢	
		أمهات أولاد.	سالم، عبيدالله، حمزة، زيد، عائشة، بلال، أبو سلمة، قلابة.	=	١٤٢	
٢٢	عتبة بن أبي لهب.	عتبة بنت عوف بن عبد مناف	أبوعلي، أبو الهيثم، أبوغليظ.	=	٥٩	
		أم العباس بنت شرحبيل بن أوس.	ميمونة، عباس، عبدالله، محمد ماتا صغيرين.	=	٦٠	
		أم عكرم بنت خليفة ابن قيس.	أم عبدالله.	=	٦٠	
		هالة الأحمرية.	عامر.	الطبقات الكبرى ج ٤	٦٠	
		أمهات أولاد.	عبيد، إسحاق، أم عبدالله.	الطبقات الكبرى ج ٤	٦٠	
		رقية بنت النبي ﷺ		الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٣٩	فارقها لدعوة أبيها إلى الإسلام.
٢٣	سعد بن عبادة.	غزية بنت سعيد بن خليفة بن الأشرف.	سعيد، محمد، عبد الرحمن.	الطبقات الكبرى ج٣	٦١٣	
		فكيهة بنت عبيدالله دليم بن حارثة.	قيس، أمامة السدوسي.	=	٦١٣	
٢٤	معاذ بن جبل.	أم عمروبنت خالد ابن عمرومن بني سلمة.	أم عبدالله.	=	٥٨٣	
		زوجة مجهولة.	عبد الرحمن، وآخر.	=	٥٨٣	
		كبشة بنت رافع الخزرجية.	سعد.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٩٠٦	
٢٥	فروة بن عحرو	أم ولد.	عبيد، وكبشة، أم شرحبيل.	الطبقات الكبرى ج٣	٥٥٩	
		حبيبة بنت مليل ابن وبرة.	عبد الرحمن.	=	٥٥٩	
		آمنة بنت خليفة بن عدي بن عمرو.	أم سعد.	=	٥٥٩	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
٢٦	أبو عبادة بن عثمان من بني زريق.	سنبلة بنت ناكص ابن قيس.	عبادة.	=	٥٩٢	
		أم خالد بنت عمرو ابن وذفة الخزرجية	فروة.	=	٥٩٢	
		أمينة بنت بشر بن يزيد من بني زريق.	عبدالله.	=	٥٩٢	
		أمهات أولاد.	عبد الأصغر، عقبة، ميمونة.	=	٥٩٢	
٢٧	أبو اليسر كعب عمرو من بني سلمة.	أم عمرو بنت عمرو ابن حرام بن ثعلبة.	عمير.	=	٥٨١	
		لبابة بنت الحارث بن سعيد بن مزينة.	يزيد.	=	٥٨١	
		أم الرياع بنت عمير ابن عمرو بن مسعود بن عبد الأسهل.	عائشة.	الطبقات الكبرى ج٣	٥٨١	
		أم ولد.	حبيب.	=	٥٨١	
٢٨	أبو أسيد الساعدي واسم مالك بن ربيع بن البدي.	سلامة بنت وهب ابن سلام.	أسيد الأكبر، المنذر.	=	٥٥٧	
		سلامة بنت ضمضم بن معاوية من بني فزارة.	غليظ.	=	٥٥٧	
		فاطمة بنت الحكم من بني ساعدة.	ميمونة.	=	٥٥٧	
		الرباب من بني محارب ابن حفصة بن قيس غيلان.	صيانة.	=	٥٥٧	
		امهات ولد.	حفصة، وفاطمة وأسيد الأصغر.	=	٥٥٧	
٢٩	سعود بن خلده بن عامر من بني زريق.	الفارعة بنت الحباب ابن الربيع.	يزيد، حبيبة.	=	٥٩٣	
		قسيبة بنت عبيد ابن المعلى.	عامر.	=	٥٩٣	
٣٠	عبادة بن الصامت.	جميلة بنت أبي صعصعة	وليد.	=	٥٤٠	
		ام حرام بنت ملحان ابن خالد.	محمد.	=	٥٤٠	
		عمرة بنت مسعود ابن قيس.	سعد.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٨٨٧	
٣١	معاذ بن الحارث من بني غنيم.	حبيبة بنت قيس ابن زيد.	عبيدالله.	الطبقات الكبرى ج٣	٤٩١	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
		أم الحارث بنت سبرة ابن رفاعة بن الحارث.	عبدالله، رملة.	=	٤٩١	
٣٢	أبورهم بن عبد الفرى	وبرة بنت عبد المطلب.		الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٧٨٠	
		ميمونة بنت الحارث الهلالية.		=	١٩١٦	تزوجها قبل الرسول ﷺ.
٣٣	صفوان بن أمية.	فاختة بنت الوليد.		=	٨٨٩	
		البغوم بنت المعدل الكنانية.		=	١٧٩٦	
٣٤	سعيد بن زيد ابن ابن عمرو بن نفيل.	فاطمة بنت الخطاب ابن نفيل. القرشية العدوية.		=	١٨٩٢	
		خرمة بنت قيس الفهرية.		=	١٨١٠	
٣٥	أبوحذيفة بن عتبة بن ربيع بن عبد شمس بن عبد مناف.	عمرة بنت يعار الأنصارية.		=	١٨٨٨	
		سهلة بنت سهيل بن عمرو العامرية.	محمد.	=	١٨٦٥	مات عنها.
٣٦	الحارث بن خالد ابن صخر بن عامر	ربطة بنت الحارث ابن جيلة	موسى، عائشة زينب، فاطمة.		١٨٤٧	
		بنت عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف.	محمد.	=	٢٨٧	
٣٧	عبدالله بن جحش	رملة بنت أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية.		=	١٨٤٣	تزوجها قبل النبي ﷺ.
		زينب بنت خزيمة.		=	١٨٥٣	تزوجها قبل النبي ﷺ.
٣٨	أبو طالب واسمه.	فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبدمناف.	طالب، عقيل، جعفر، علي، ام هانيء، جمانة، ريطة، أسماء.	الطبقات الكبرى ج١	١٢١	هي أول هاشمية ولدت هاشمياً.
		علة.	طليق.	=	١٢٢	
٣٩	المغيرة بن أبي العاص	بسرة بنت صفوان ابن نوفل الأسدية.	معاوية عائشة.	الاستيعاب في معرفة الأصحاب.	١٧٩٦٠	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
٤٠	عمرو بن العاص.	أم كلثوم بنت عقبة بن أبي المعيط.		=	١٩٥٤	
٤١	عميرة بن وهب.	أروى بنت عبد المطلب	طليب.	=	١٧٨١	
٤٢	كلدة بن عبد مناف ابن عبد الدار.	أروى بنت عبد المطلب	أروى	=	١٧٨١	
٤٣	مشعب بن عمير.	حمنة بنت جحش ابن رباب الأسدية.		=	١٨١٣	
٤٤	عتيق بن عائد المخزومي.	خديجة بنت خويلد الأسدية.	جارية.	=	١٨١٧	تزوجها قبل النبي ﷺ.
٤٥	أبو هالة بن زرارة التميمي.	خديجة بنت خويلد.	هند.	=	١٨١٧	تزوجها قبل النبي ﷺ.
٤٦	قسيم بن الحطيم	حواء بنت يزيد بن سنان.		=	١٨١٤	
٤٧	السكران بن عمرو بني عامر.	سودة بنت زمعة بن قيس.		=	١٨٦٧	تزوجها قبل النبي ﷺ.
٤٨	أبو حتمة.	الشفاء بنت عبدالله العدوية.		=	١٨٦٨	
٤٩	هلال بن مرة.	بروع بنت واشق.		=	١٧٩٥	مات عنها.
٥٠	سعد بن خوله.	سبيعة بنت الحارث الأسلمية.		=	١٨٥٩	مات عنها.
٥١	نعيم بن عبدالله النحام.	زينب بنت حنظلة.		=	١٨٥٢	
٥٢	ركانة بن عبد يزيد	سهمية بنت عمير المزنية.		=	١٨٦٦	طلقها البتة.
٥٣	أبو عمرو بن حفص المغيرة.	فاطمة بنت قيس.		=	١٩٠١	طلقها.
٥٤	أبو معبد.	عاتكة بنت زيد بن عمرو العدوية.		=	١٨٧٦	
٥٥	أبو سلمة بن عبد الأسد.	هند بنت أبي أمية.	عمر ومسلم ودرة وزينب.	=	١٩٢٠	
٥٦	عباس بن أبي ربيعة	أسماء بنت سلمة بن مخرمة الدارمية التميمية.	عبدالله.	=	١٧٨٣	
٥٧	جعفر بن أبي طالب	أسماء بنت عميس.	محمد وعبدالله عون	=	١٧٨٤	
٥٨	جحش بن رئاب	أميمة بنت عبد المطلب.	عبدالله وعبيدالله وأبي أحمد وزينب وأم حبيبة وحمنة.	=	١٧٨١	
٥٩	أمية بن المغيرة المخزومي.	عاتكة بنت عبد المطلب.	عبدالله وزهير وقريبة.	=	١٧٨٠	

الرقم	الـزوج	الزوجـة	الأولاد	المصـدر	رقم الصفحة	ملاحظـات
٦٠	كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبدمناف.	أم حكيم بنت عبد المطلب.	عامر وبنات.	=	١٧٨٠	
٦١	المغيرة بن نوفل بن الحارث عبدالمطلب.	أمامة بنت أبي العاص	يحيى.	=	١٧٨٨	
٦٢	عبد الأسد بن هلال ابن عبدالله.	وبرة بنت عبد المطلب.		=	١٧٨٠	
٦٣	الوليد بن المغيرة المخزومي.	لبابة الصغرى بنت الحارث الهلالية.	خالد.	=	١٩٠٩	
٦٤	الأشعث بن قيس.	أم فروة بنت أبي قحافة.	محمد واسحاق حبابة وقريبة	=	١٩٤٩	
٦٥	خالد بن سعيد بن العاص.	أميمة بنت خلف الخزاعية.	سعيد مات صغيراً وأمة.	=	١٧٩٠	
٦٦	عبد الرحمن بن عوام.	حمنة بنت عبدالعزى الخزاعية.		=	١٨٠٤	
٦٧	سلمة العجلاني.	أنيسة بنت عدي.	عبدالله.	=	١٧٩٢	
٦٨	القعقاع بن أبي حدرد الأسلمي.	بقيرة.		=	١٧٩٦	
٦٩	قيس بن عبد الأسد	بركة بنت يسار مولاه أبي سفيان.		=	١٧٩٤	
٧٠	أبو إسرائيل بن الحارث.	برة بنت عامر بن الحارث.		=	١٧٩٣	
٧١	عبيد الحبشي.	بركة بنت ثعلبة بن عمرو بن النعمان.	أيمن.	=	١٧٩٣	
٧٢	مروان بن عبدالحكم	عائشة بنت المغيرة بن أبي العاص.	عبد الملك	=	١٧٩٦	
٧٣	محمد بن مسلمة	ثبيتة بنت الضحاك ابن خليفة.		=	١٧٩٨	
٧٤	أنيس بن قتادة بن ربيعة.	حذافة بنت وهب الأسدية.		=	١٨٠٠	
٧٥	أبو البداح بن عاصم	جميل بنت يسار.		=	١٨٠١	
٧٦	حنظلة بن أبي عامر.	جميلة بنت أبي بن سلول.		=	١٨٠٢	مات عنها.
٧٧	ثابت بن قيس.	جميلة بنت أبي بن سلول.	محمد، عبدالرحمن	=	١٨٠٢	خلعها.
٧٨	يزيد بن جارية.	جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح.	عبد الرحمن.	=	١٨٠٢	
٧٩	خاطب بن حارث الجحمي.	جويرية بنت المحلل أم جميل.		=	١٨٠٥	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
٨٠	مسافع بن صفوان المصطلقي.	جورية بنت الحارث الخزاعية.		=	١٨٠٤	
٨١	سهل بن حنيف.	حبيبة بنت أمامة.	أسعد.	=	١٨٠٦	
٨٢	ثابت بن قيس.	حبيبة بنت سهل الأنصارية.		=	١٨٠٩	اختلعت من زوجها.
٨٣	الحارث السعدي.	حليمة بنت أبي ذؤيب.	حذافة ويقال لها الشماء.	=	١٨١٣	
٨٤	سفيان بن يعمر الجمحي	حسنة أم شرحبيل.		=	١٨١١	
٨٥	خنيس بن حذافة السهمي.	حفصة بنت عمر بن الخطاب.		=	١٨١١	
٨٦	يعلي بن مرة.	حليمة بنت غيلان الثقفية		=	١٨١٢	
٨٧	سالم مولى أبي حذيفة.	فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن عبد شمس بن عبد مناف.		=	١٩٠١	مات عنها.
٨٨	نبيط بن جابر بن مالك مالك.	الفارعة بنت أبي إمامة - أسعد ابن أبي زرارة الأنصاري.	=	١٨٨٩		
٨٩	بشير بن سعد الأنصاري	عمرة بنت رواحة	النعمان.	=	١٨٨٧	
٩٠	عبدالله بن أبي بكر	عاتكة بنت زيد بن نفيل.		=	١٨٧٦	
٩١	الحسن بن علي.	عاتكة بنت زيد بن نفيل.		=	١٨٧٦	
٩٢	رشيد الثقفي.	طليحة بنت عبدالله.		=	١٨٧٥	طلقها.
٩٣	المقداد بن الأسود.	ضباعة بنت الزبير ابن عبد.	عبدالله، كريمة.	=	١٨٧٤	
٩٤	الفضل بن عباس.	صفية بنت محمية بن جزء الزبيدي.	أم كلثوم.	=	١٨٧٣	
٩٥	عوف بن عبد عوف ابن عبد بن الحارث.	الشفاء بنت عوف بن عبد الحارث بن زهر.	عبد الرحمن أسود.	=	١٨٧٠	
٩٦	عبدالله بن الأسود من بني مالك.	سهلة بنت سهيل بن عمرو العامرية.	سليط.	=	١٨٦٥	مات عنها.
٩٧	الشماخ بن سعيد ابن فائق.	سهلة بنت سهيل بن عمرو العامرية.	بكير.	=	١٨٦٥	
٩٨	الحارث بن حرب بن أمية بن عبدشمس.	صفية بنت عب المطلب		=	١٨٧٣	مات عنها
٩٩	العوام بن خويلد.	صفية بنت عبد المطلب	الزبير، السائب عبد الكعبة.	=	١٨٧٣	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
١٠٠	أبو العاص بن الربيع	زينب بنت الرسول ﷺ	علي ، أمامة	=	١٨٥٣	
١٠١	عبدالله بن زمعة ابن الأسود.	زينب بنت سلمة بن عبد الأسد.		=	١٨٥٤	
١٠٢	عبدالله بن مسعود	زينب بنت عبدالله الثقفية.		=	١٨٥٦	
١٠٣	أبو سعيد الخدري.	زينب بنت كعب بن عجرة.		=	١٨٥٧	
١٠٤	أنس بن مالك.	زينب بنت نبيط.		=	١٨٥٧	
١٠٥	أبو مسعود الأنصاري	زينب الأنصارية.		=	١٨٥٨	
١٠٦	عمرو بن أمية الضمري	سهلة بنت عبيدة.		=	١٨٥٩	
١٠٧	شداد بن أسامة بن الهاد.	سلمى بنت عميس الخثعمية.	عبدالله ، عبد الرحمن.	=	١٨٦١	
١٠٨	أيوب بن الحكم ابن سليم.	سلمى بنت قيس بنت عمرو.	المنذر، سليط.	=	١٨٦٢	
١٠٩	أبو رافع مولى النبي ﷺ	سلمى خادمة الرسول ﷺ	=	١٨٦١		
١١٠	ياسر بن عامر بن مالك.	سمية أمة أبي حذيفة ابن المغيرة.	عمار.	=	١٩٣٤	
١١١	أبو الدرداء.	خيرة بنت أبي حداد الأسلمي.		=	١٩٣٤	
١١٢	زيد بن عاصم.	نسيبة بنت كعب بن عمرو النجارية.	عبدالله ، حبيب.	=	١٩٤٨	
١١٣	أبو لبابة بن عبد المنذر.	خنساء بنت خدام ابن وديعة.		=	١٨٢٦	
١١٤	جهم بن قيس.	خولة بنت الأسود.		=	١٨٣٠	
١١٥	أوس بن الصامت.	خولة بنت تغلبة.		=	١٨٣٠	
١١٦	عثمان بن مظعون.	خولة بنت حكيم بن أمية السليمة.		=	١٨٣٢	
١١٧	رجل من الأنصار. من بني زريق.	خولة بنت قيس النجارية.		=	١٨٣٣	
١١٨	كعب بن مالك.	خيرة.		=	١٨٣٥	
١١٩	عتبة بن أبي لهب.	أم كلثوم بنت النبي ﷺ.		=	١٨٤٠	فاقها لدعوة أبيها إلى الإسلام.
١٢٠	المطلب بن زهر.	رملة بنت ابن عوف ضبيرة.	عبدالله.		=	١٨٤٦
١٢١	عكرمة بن أبي جهل.	قتيلة بنت قيس بن معد يكرب الكندية.		=	١٩٠٣	

الرقم	الزوج	الزوجة	الأولاد	المصدر	رقم الصفحة	ملاحظات
١٢٢	عبدالله بن الحارث ابن أمية.	قتيلة بنت النضر بن الحارث.	علي، الوليد، محمد أم الحكم.	=	١٩٠٤	
١٢٣	ثابت بن قيس بن مالك.	جميلة بنت أبي سلول.		=	١٨٠٢	مات عنها.
١٢٤	عمرو بن الجموح.	هند بنت عمر بن حزم.		=	١٩٢٣	
١٢٥	هبيرة بن أبي وهب.	هند بنت أبي طالب.		=	١٩٢٢	
١٢٦	ثابت الأنصاري.	النوار بنت مالك ابن حرق.	زيد.	=	١٩١٩	
١٢٧	سهل بن قرظة.	معاذ بنت عبدالله ابن جبير الخزرجية وقيل نسيكة.	عبدالله، أم سعيد	=	١٩١٣	
١٢٨	الحمير القاري.	معاذة بنت عبدالله ابن جبير.	الحارث، وأم سعيد وعدي.	=	١٩١٣	
١٢٩	عامر بن عدي من بني عدي.	معاذة بنت عبدالله ابن جبير.		=	١٩١٣	
١٣٠	حسان بن ثابت	سيرين القبطية.	عبد الرحمن	=	١٩١٢	
١٣١	بشير بن الخصاصية.	ليلى السدوسية.		=	١٧٤	
١٣٢	عامر بن ربيعة.	ليلى بنت أبي حثمة ابن حذيفة العدوية.		=	١٩٠٩	
١٣٣	نوفل بن الحارث.	ظرية بنت سعيد بن القشيب.	الحارث، عبد الرحمن ربيعة، سعيد، وأم سعيد.	الطبقات الكبرى ج٣	٤٥	
١٣٤	ربيعة بن الحارث.	أم الحكم بنت الزبير ابن عبد المطلب.	محمد، عبدالله العباس، الحارث، وهند، وأروى، وعبد المطلب.	=	٤٧	
١٣٥	سعد بن مالك.	هند بنت عمرو من بني عذرة.	سعد، عمرو، عمر ثعلبة.	الطبقات الكبرى ج٤	٦٢٥	
١٣٦	أسعد بن زرارة.	عميرة بنت سهل بن ثعلبة.	حبيبة وكبشة. والفريعة.	=	٦٠٨	
١٣٧	الحارث بن قيس من بني زريق.	أنيسة بنت النسر بن الفاكه من بني زريق.	خالد، مخلد، خلدة.	=	٥٩١	
١٣٨	مصعب بن الزبير.	سكينة بنت الحسين.		المعارف	٩٣	مات عنها.
١٣٩	أبو سبرة بن رهم العامري.	ميمونة بنت الحارث الهلالية.		=	٦١	تزوجها قبل الرسول ﷺ.

الهوامش:

(١) ابن قتيبة/ تأويل مختلف الحديث ص ١١١ تحقيق محمد النجار، دار الجيل ـ بيروت ١٩٧٣م.

(٢) البخاري/ صحيح البخاري ج٧ ص ١٩ ـ ٢٠ كتاب الشعب ١٣٧٨هـ.
ابن حبيب/ المحبر ص ٣٢٥، تحقيق ايلز ليختن، دار الآفاق، بيروت.

(٣) ابن قتيبة/ تأويل مختلف الحديث ص ١١١.

(٤) ابن هشام/ السيرة النبوية ج٤ ص ١٠٠ ـ ١٠١، ١٣١، تحقيق السقا دار إحياء التراث العربي الطبعة الثالثة ١٩٧١م.

(٥و٦) ابن حبيب/ المحبر ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧.

(٧) القرطبي/ تفسير القرطبي في قوله تعالى: «ادعوهم لآبائهم» سورة الأحزاب آية ٥.
الشافعي/ الأم ج٥ ص ٢٤ كتاب الشعب ص ١١٩ تصحيح أحمد البردوني الطبعة الثانية ١٩٥٢م.

(٨) أبو حنيفة/ مسند الإمام أبي حنيفة ص ١٣١ تحقيق صفوة السقا، مكتبة ربيع ـ حلب ١٩٦٢م.
الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٤ كتاب الشعب.

(٩) ابن حبيب/ المحبر ص ٣٢٦، ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٧٣٥ تحقيق البجاوي مكتبة نهضة مصر.

(١٠) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ١ ص ٢٩٥.

(١١) ابن شبة/ تاريخ المدينة ج١ ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣، دار الأصفهاني ـ جدة ١٩٧٩م.

(١٢) الأزدي/ تاريخ فتوح الشام ص ٢٦٣. تحقيق عبد المنعم عامر مؤسسة سحل العرب ١٩٧٠م.

(١٣) ابن حبيب/ المحبر ص ٣١٠.

(١٤) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار كتاب النساء المجلد الرابع ص ٧٢ ـ ٧٣. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب/ المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٣م.

(١٥) أبو حنيفة/ مسند أبي حنيفة ص ١٢٩ ـ ١٣٠ تحقيق صفوة السقا ١٩٦٢م. حلب.

(١٦) ابن عبد البر/ استيعاب ق ٤ ص ١٨٢٦ تحقيق البجاوي مكتبة نهضة مصر.

(١٧) مالك/ المدونة م٢ ج٣ ص ١٥٨، دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨م.

(١٨) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٨٢٦.

(١٩) ابن ماجة/ سنن ابن ماجه ج ١ ص ٥٥٩ ـ ٦٠٠ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقر دار إحياء التراث العربي ١٩٧٥م.
ناصر الدين الألباني/ سلسلة الأحاديث الصحيحة المجلد الأول ص ١٤٩ ـ ١٥٠، الطبعة الثانية، منشورات المكتب الإسلامي ١٩٧٩م.

(٢٠) انظر القرطبي/ تفسير القرطبي سورة النساء آية ٤ رواية الكلبي ج٥ ص ٢٣.

(٢١) وكيع/ أخبار القضاة ج٢ ص ٢٤٥.

(٢٢) الشافعي/ مسند الشافعي ص ٤٢٥ دار المعرفة بيروت، ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج٨ ص ١٦١ دار صادر ـ بيروت ١٩٦٠م.
ابن هشام/ السيرة النبوية ج٤ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٧ تحقيق السقا دار إحياء التراث الطبعة الثالثة بيروت ١٩٧٠م.

(٢٣) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٨ ص ٢٠ ـ ٢٢، ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٨٩٤.

(٢٤) البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ كتاب النكاح ص ٥، مالك الموطأ كتاب النكاح ج٢ ص ٥٤٥ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ١٩٣٤.

(٢٥) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج٦ ص ٨٢.

(٢٦) البلاذري/ أنساب الأشراف ج ٥ ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ مكتبة المثنى بغداد.

(٢٧) ابن هشام/ السيرة النبوية ج ٤ ص ٢٧٨.
(٢٨) الشافعي/ مسند الشافعي ص ٤٢٠، الأم ج ٥ ص ٦٤.
(٢٩) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٦٤.
(٣٠) عمر بن شبه/ أخبار المدينة ج ٢ ص ٦٩٩،
ابن هشام/ السيرة النبوية ج ٤ ص ٢٧٨.
أبو جعفر الطبري/ تاريخ الطبري ج ٣ ص ٣٤ ـ ٣٥. تحقيق أبو الفضل ابراهيم دار المعارف ١٩٧١.
(٣١) أبو عبيد بن سلام/ الأموال ص ٣٥٨، ٧٢٨. تحقيق محمد هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٦٨م.
(٣٢) ابن سعد الطبقات الكبرى ج ٥ ص ١٣٨.
(٣٣) انظر: ابن هشام/ السيرة النبوية ج ٢ ص ٥٦.
البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ٢٨.
(٢٤) انظر: أبو جعفر الطبري/ تاريخ الطبري ج ٢ ص ٢٧٩.
(٣٥) مالك بن أنس/ المدونة مجلد ٢ ج ٤ ص ١٩٤.
(٣٦) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ١٣٠٦.
(٣٧) خليفة بن خياط/ تاريخ خليفة ص ٣٢٣. تحقيق د. أكرم العمري مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٧م.
(٣٨) مالك بن أنس/ المدونة ٢ ج ٤ ص ١٩٤.
(٣٩) انظر: البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ٣٢.
(٤٠) ابن هشام/ السيرة النبوية ج٤ ص ٢٩٦.
(٤١) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٨٤٩.
(٤٢) ابن ماجة/ السنن كتاب النكاح ج ١ ص ٦١٧. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ١٩٧٥م.
(٤٣) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٧ ص ١٢١.
(٤٤) انظر: مختصر المزني على هامش كتاب الأم للشافعي ج٤ ص ٤٠ (الوبعة والنثر).
(٤٥) ابن ماجه/ السنن كتاب النكاح ج ١ ص ٦١٤ ـ ٦١٥.
(٤٦) البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ٢٨.، ج ٧ ص ٥٠.
(٤٧) البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ٩.
(٤٨) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ١ ص ٢٧٢.
(٤٩) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٧ ص ١٧٢.
(٥٠) مالك/ الموطأ ج ٢ ص ٥٨١.
(٥١) ابن سعد الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ١٧٣.
(٥٢) ابن هشام/ السيرة النبوية ج ٣ ص ٢٠٧.
(٥٣) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٥،
ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء ص ٨.
(٥٤) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء ص ١٦.
(٥٥) مالك/ الموطأ ج ٢ ص ٥٣٦، وانظر: عمر بن شبه/ تاريخ المدينة ج ٢ ص ٧٢٣، ٧٣٠ ـ ٧٣١.
ابن عابدين/ حاشية رد المحتار على الدر المختار في فقه الإمام أبي حنيفة ج ٣ ص ٦٩. الطبعة الثانية ١٩٦٦م. دار الفكر ١٩٧٩م.
(٥٦) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ١٤٣.

(٥٧) ابن ماجه/ السنن كتاب النكاح ج ١ ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤.
(٥٨) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٧٧ ـ ٧٨، ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٩٢٣.
وانظر: تفسير القرطبي ج ٢ ص ٣٥٦ قوله تعالى: «... الشهر الحرام بالشهر الحرام...» سورة البقرة آية ١٩٤.
(٥٩) الشافعي/ المسند ص ٤٣١.
(٦٠) البلاذري/ أنساب الأشراف ج٥ ص ٣.
(٦١) مالك/ المدونة م ٢ ج ٤ ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٦٢) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٧٨.
(٦٣) ابن الجوزي/ أحكام النساء ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦ تحقيق علي المحمدي/ المكتبة العربية صيدا ـ بيروت ١٩٨٠م.
(٦٤) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ١٨٩٣ ـ ١٨٩٤.
(٦٥) أبو الفرج الأصفهاني/ الأغاني ج٢ ص ١٢٣ ـ ١٢٤. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب دار إحياء التراث العربي.
(٦٦) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار، المجلد الرابع كتاب النساء ص ٤.
(٦٧، ٦٨) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء. ص ٦، ٧.
(٦٩) عبد الرحمن بن الجوزي/ أحكام النساء ص ٣١٨ ـ ٣١٩.
(٧٠، ٧١) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء ص ١١، ١٣ ـ ١٤.
(٧٢) أبو الفرج الأصفهاني/ الأغاني ج ٣ ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٧٣) ابن حبيب/ المحبر ص ٣١٠ ـ ٣١١.
(٧٤) انظر: الشافعي/ الأم ج٨ ص ٢٧٧.
(٧٥) انظر: ابن الجوزي/ كتاب أحكام النساء ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.
(٧٦) ابن الجوزي/ أحكام النساء ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.
(٧٧) أبو حنيفة/ مسند الإمام أبي حنيفة تحقيق صفوة السقا الطبعة الأولى ١٩٦٢م حلب.
(٧٨) أبو حنيفة/ مسند الإمام أبن حنيفة تحقيق صفوة السقا الطبعة الأولى ١٩٦٢م. حلب.
(٧٩) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء ص ٢.
(٨٠) ابن الجوزي/ أحكام النساء ص ٣١١.
(٨١) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ١٨٠٧.
(٨٢) ابن الجوزي/ أحكام النساء ص ٣٠٥، ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع النساء ص ١١.
عمر بن شبه/ تاريخ المدينة جـ ٢ ص ٧٦٩.
(٨٣) عمر بن شبه/ تاريخ المدينة ج ٢ ص ٧٦٩.
(٨٤) مالك بن أنس/ الموطأ ج ٢ ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩، المدونة م ٢ ج ٥ ص ٣٣٦.
(٨٥) البلاذري/ أنساب الأشراف ج ٤ ص ٦٩.
(٨٦) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع كتاب النساء ص ١٠، ٣.
(٨٧) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ١٠٣٦.
(٨٨) البخاري/ صيحي البخاري ج ٧ ص ٩.
(٨٩) مسلم/ صحيح مسلم المجلد الأول ج ٤ ص ١٧٨ دار المعرفة/ بيروت.
(٩٠) الترمذي/ سنن الترمذي ج ٣ ص ٣٩٤، ٣٩٥. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي المكتبة الإسلامية ١٩٣٨.
(٩١) ابن قتيبة الدينوري/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ١٧.

(٩٢) أبو جعفر الطبري/ تفسير الطبري ج ٤ ص ٢٧٥ في تفسير قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم...» سورة النساء آية ١١ مكتبة البابي الحلبي الطبعة الثالثة ١٩٦٨م.

(٩٣) القرطبي/ تفسير القرطبي (الجامع الأحكام القرآن) م ٥ ج ١٠ ص ١١٧ ـ ١١٨ في تفسير قوله تعالى: «وإذا بشر أحدهم...» سورة النحل آية ٥٨، ٥٩.

(٩٤) مسلم/ صحيح مسلم (الجامع الصحيح) ج ٣ ص ٣٨ دار المعرفة/ لبنان.

(٩٥) ابن قيم الجوزية/ تحفة المودود بأحكام المولود ص ١٨، بيروت ـ دار الكتب العلمية.

(٩٦) ابن قيم الجوزية/ تحفة المودود بأحكام المولود ص ٣٣، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٩٧) البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ١٠٩.
ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٧ ص ١٠٩.

(٩٨) ابن قيم الجوزية/ تحفة المودود بأحكام المولود ص ٣٢ وما بعدها.

(٩٩) انظر: البخاري/ صحيح البخاري ج ٧ ص ١٠٩.
ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٥٦٩، ق ٣ ١٣٦٧.

(١٠٠) ابن هشام/ السيرة النبوية ج١ ص ١٦٩ ـ ١٧٢.

(١٠١) ابن قتيبة/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ٣.

(١٠٢) انظر: الجدول المرفق ص ٣٦ ـ ٥١.

(١٠٣) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ٩٣١.

(١٠٤) انظر: ابن قيم الجوزية/ تحفة المودود بأحكام المولود ص ١٧٥ ـ ١٩٠.

(١٠٥) ابن قتيبة/ تأويل مختلف الحديث ث ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(١٠٦) أبو جعفر الطبري/ ج ٥ ص ١٩، ج ٦ ص ١٥٩.

(١٠٧) انظر الجدول المرفق ص ٣٦ ـ ٥١.

(١٠٨) ابن حبيب/ المحبر ص ١٨٩، ابن قتيبة/ المعارف ص ١٣٤. تحقيق الصاوي، دار إحياء التراث العربي الطبعة الثانية ١٩٧٠.

(١٠٩، ١١٠) ابن قتيبة/ المعارف ص ١٢٩، ١٥٧.

(١١١) الحسن بن أحمد الهمداني/ الإكليل ج ١ ص ٩٤ تحقيق محمد بن علي الأكوع مطبعة السنة المحمدية ١٩٦٣.

(١١٢، ١١٣) ابن قتيبة/ المعارف ص ١٢٥، ٢٥٦.

(١١٤) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٤٤ ـ ٤٩.

(١١٥) ابن عبد الحكم/ فتوح مصر ص ١٤٠. مطبعة بريل/ ليدن ١٩٣٠.

(١١٦) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٩٥.

(١١٧) ابن قتيبة/ المعارف ص ٩٧.

(١١٨) ابن هشام/ السيرة النبوية ج ٣ ص ١٠٤.

(١١٩) ابن قتيبة/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ٢.

(١٢٠) المصدر نفسه ص ٧ ـ ٩.

(١٢١) ابن شبة/ تاريخ المدينة ج ١ ص ٢٨٨.

(١٢٢) ابن قتيبة/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ٧ ـ ٨.

(١٢٣) ابن شبة/ تاريخ المدينة ج ٢ ص ٣٧٩.

(١٢٤) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٨٢٣ ـ ١٨٢٤.

(١٢٥) الشافعي/ الأم ج ٤ ص ١٨٠.
ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٥٠٦، ج ٦ ص ٦٠.

(١٢٦) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٦٨.
الشافعي/ الأم ج ٥ ص ١٧٢.

(١٢٧) ابن قتيبة/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ٩٨، مالك/ المدونة م٢ ج٥ ص ٤٠٩.

(١٢٨) مالك/ المدونة م ٢ ج ٥ ص ٤٠٩.

(١٢٩) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ٩٠١، ٩١١.

(١٣٠) انظر: د. مصطفى السباعي/ المرأة بين الفقه والقانون ص ١٧ وما بعدها، المكتب الإسلامي الطبعة الخامسة دمشق ١٩٦٢.
د. عامر النجار/ المرأة والأديان ص ١ ـ ١٨. بحث قدم في الندوة الرابعة للسمات الإنسانية للعلم في بلاد الشام دمشق ١٩٨٥.

(١٣١) انظر: ابن حبيب/ المحبر ص ٤٣٥ ـ ٤٥٥.

(١٣٢) مالك/ الموطأ ج ٢ ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩، المدونة م ٢ ج ٥ ص ٣٣٦.

(١٣٣) ابن قتيبة/ المعارف ص ١٠٠، تحقيق محمد الصاوي، الطبعة الثانية دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٧٠.

(١٣٤) الشافعي/ الأم ج ٥ ص ٢٦٢.

(١٣٥) ابن حبيب/ المحبر ص ٢٠٩.

(١٣٦) الشوكاني/ نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٠٤ دار الجيل ١٩٧٣.

(١٣٧) ابن حبيب/ المحبر ص ٣٣٨.

(١٣٨) الزبير بن بكار/ الأخبار الموفقيات ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ تحقيق د. سامي العاني/ مطبعة العاني ـ بغداد.

(١٣٩) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٣ ص ٨٦٦ ـ ٨٦٧.

(١٤٠) مالك/ المدونة م ٢ ج ٥ ص ٣٨٨.

(١٤١) ابن سعد/ الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٢٣١.

(١٤٢) ابن عبد البر/ الاستيعاب ق ٤ ص ١٨٠٢.

(١٤٣) ابن حجر العسقلاني/ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج ٩ ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ دار الفكر ـ بيروت،
الشوكاني/ نيل الأوطار ج ٧ ص ٥٠٤ دار الجيل ١٩٧٣م.

(١٤٤) مالك/ المدونة م ٣ ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٤٥) المصدر نفسه م ٢ ج ٥ ص ٤٤٢.

(١٤٦) الشوكاني/ نيل الأوطار ج ٧ ص ١٤.

(١٤٧) مالك/ المودنة م ٢ ج ٦ ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٤٨) انظر الجدول المرفق ص ٣٦ ـ ٥١.

(١٤٩) ابن حبيب/ المحبر ص ٣٩٦.

(١٥٠) أبو جعفر الطبري/ تاريخ الطبري ج ٦ ص ١٥٩.

(١٥١) ابن قتيبة/ عيون الأخبار المجلد الرابع ص ١٠٠.

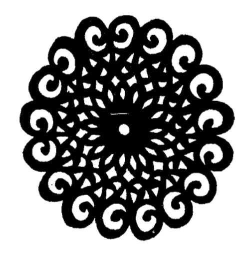
(١٥٢) عمر بن شبة/ تاريخ المدينة ج ٢ ص ٤٦٣.

(١٥٣) انظر: د. أحمد عروة/ انموذج الغربي للأسرة ص ٦ ـ ٨ بحث قدم في الندوة الرابعة للسمات الإنسانية للعلم والعمل في بلاد الشام/ دمشق ١٩٨٥.

ثبت بالمصادر والمراجع الواردة في البحث

١ ـ ابن بكار، الزبير ـ «الأخبار الموفقيات» ـ تحقيق د. سامي العاني، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٢.
٢ ـ ابن الجوزي، عبد الرحمن ـ «أحكام النساء» ـ تحقيق علي المحمدي، صيدا، بيروت: المكتبة العربية ١٩٨٠م.
٣ ـ ابن حبيب ـ «المحبر» ـ رواية الحسن العسكري، تحقيق د. إيلز ليختن، بيورت: دار الآفاق.
٤ ـ ابن خياط، خليفة ـ «تاريخ خليفة» ـ تحقيق أكرم العمري، دمشق: دار القلم الطبعة الثانية ١٩٧٧م.
٥ ـ ابن سلام، أبو عبيد ـ «الأموال» ـ تحقيق محمد هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م.
٦ ـ ابن سعد ـ «الطبقات الكبرى» ـ بيروت: دار صادر، ١٩٦٠م.
٧ ـ ابن شبة، عمر ـ «تاريخ المدينة» ـ تحقيق فهيم شلتوت، جدة: دار الأصفهاني للطباعة، ١٣٩٣هـ.
٩ ـ ابن عابدين ـ «حاشية رد المحتار على الدر المختار في فقه الإمام أبي حنيفة» ـ دار الفكر ١٩٧٩م.
٩ ـ ابن عبد البرّ ـ «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» ـ تحقيق البجاوي، القاهرة: مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠م.
(١٠) ابن عبد الحكم ـ «فتوح مصر» ـ ليدن: مطبعة بريل ١٩٣٠م.
١١ـ ابن قيم الجوزية ـ «تحفة المودود بأحكام المولود» ـ بيروت: دار الكتب العلمية.
١٢ـ ابن ماجة ـ ـ «سنن ابن ماجة» تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ١٩٧٥م.
١٣ـ ابن هشام ـ «السيرة النبوية» ـ تحقيق السقا، دار إحياء التراث العربي الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.
١٤ـ أبو حنيفة ـ «مسند الإمام أبي حنيفة» ـ تحقيق صفوة السقا، حلب: مكتبة ربيع ١٩٦٢م.
١٥ـ الأزدي ـ «تاريخ فتوح الشام» ـ تحقيق عبد المنعم عامر، مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠م.
١٦ـ الأزرقي ـ «تاريخ مكة» ـ تحقيق رشدي ملحس، بيروت: دار الأندلس الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
١٧ـ الأصفهاني، أبو الفرج ـ «الأغاني» ـ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٣م.
١٨ـ الألباني، ناصر الدين «سلسلة الأحاديث الصحيحة»، منشورات المكتب الإسلامي ١٩٧٩م.
١٩ـ البخاري، «صحيح البخاري» كتاب الشعب، ١٣٧٨هـ.
٢٠ـ البلاذري، «أنساب الأشراف» مكتبة المثنى، بغداد.
«فتوح البلدان» تحقيق صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٦م.
٢١ـ الدينوري، ابن قتيبة، «تأويل مختلف الحديث»، تحقيق محمد النجار، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
«عيون الأخبار» المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٣م.
«المعارف» تحقيق محمد الصاوي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث؛ بيروت ١٩٧٠م.
٢٢ـ السباعي، مصطفى، «المرأة بينالفقه والقانون» الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٦٢م.
٢٣ـ الشافعي، «الأم»، كتاب الشعب، القاهرة.
٢٤ـ الشوكاني، «نيل الأوطار» دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.

٢٥ـ الطبري، أبو جعفر «تاريخ الرسل والملوك»، تحقيق أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١م.
«تفسير الطبري»، الطبعة الثالثة، مكتبة البابي، القاهرة ١٩٦٨م.
٢٦ـ عروة، أحمد، «النموذج الغربي للأسرة، بحث قدم للندوة الرابعة للسمات الإنسانية للعلم ـ دمشق ١٩٨٥م.
٢٧ـ العسقلاني، ابن حجر، «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، تحقيق محمد فؤاد ومراجعة ابن باز، دار الفكر بيروت ١٣٧٩هـ.
٢٨ـ القرطبي «تفسير القرطبي»، تصحيح أحمد البردوني، الطبعة الثانية ١٩٥٢م.
٢٩ـ مالك بن أنس «المدونة»، دار الفكر، بيروت ١٩٧٨م.
، «الموطأ»، تحقيق محمد فؤاد، دار إحياء التراث، بيروت ١٩٣٤م.
٣٠ـ النحار، عامر، «المرأة والأديان»، بحث قدم للندوة الرابعة للسمات الإنسانية للعلم ـ دمشق ١٩٨٥م.
٣١ـ النيسابوري، مسلم، «صحيح مسلم»، دار المعرفة، بيروت.
٣٢ـ الهمداني، الحسن بن أحمد، «الإكليل»، تحقيق محمد الأكوع، مطبعة السنة المحمدية ١٩٦٣م.



أهم مصادر الشعر في حروب الرِّدة

د. محمود عبدالله أبو الخير

ارتبط شعر العرب بالحرب ارتباطاً وثيقاً منذ أقدم عصوره، حتى لكأن الشعر والحرب صنوان لا ينفصلان؛ فحيثما تجد الحرب تجد الشعر القوي الملتهب الذي يصور بطولة الفرسان في حومات الوغىٰ، ويخلّد بسالتهم في ميادين القتال، ويرسم صور المعارك الضارية، فتكاد تسمع صيحات الأبطال، ومقارعة السيوف، ووقع النبال، أو ترى الكر، والفر، والإقدام، والإحجام.

ولم يكن شعر العرب في حقبة من حقب تاريخهم بمعزل عن حروبهم، حتى يمكن القول إن تاريخ الشعر العربي هو تاريخ الحرب عند العرب. ولهذا فقط طُبع الشعر العربي بطابع الحرب في: ألفاظه وصوره، ومعانيه، وموسيقاه؛ فقد استمد من بطولات الأبطال قوته، ومن أوار الحروب حرارته، ومن لهيب المعارك عاطفته، ومن جرأة الفرسان روحه، ومن نكبات الحروب، تجاربه الإنسانية، ومن أصوات المعارك جلجلة ألفاظه، وصخب موسيقاه، حتى عدّه بعض الدارسين «أقوى ما تنظم الشعراء» وأبقى على ترادف الأحقاب، لأنه يتصل بالأمة، فيضم مجد ماضيها إلى عزّة حاضرها، وهو وحده سجل فخرها، وعنوان بأسها، وأناشيد بطولتها»[١].

وقد اهتم دارسو الأدب بشعر الحروب، في مختلف حقبه وعصوره وبيئاته، فألفت الكتب القيمة التي تناولت شعر الحرب، وخصائصه، واتجاهاته، وأبرز أعلامه. فكتب علي الجندي (شعر الحرب في العصر الجاهلي)[٢]، وكتب عفيف عبد الرحمن (شعر الأيام في الجاهلية)[٣]، وكتب عبد الرحمن

إبراهيم (دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية)[٤] وكتب محمد الخضراوي (شعر الحرب في الجاهلية عند الأوس والخزرج)[٥]. وكتب النعمان القاضي (شعر الفتوح الإسلامية)[٦]. وكتب نصرت عبد الرحمن (شعر الصّراع مع الروم)[٧]. وكتب زكي المحاسني (شعر الحرب في أدب العرب) وكتب أحمد المرقي (شعر الجهاد في الحروب الصليبية في بلاد الشام)[٨]. وكتب كاتب هذا البحث (الشعر الشامي في مواجهة الصليبيين)[٩]. وكتبت دراسات كثيرة حول شعر المقاومة الفلسطينية، منها: (شعراء الأرض المحتلة)[١٠] لعبد الرحمن ياغي، و(الشعر الفلسطيني في نكبة فلسطين)[١١] لعبد الرحمن الكيالي، وغيرها[١٢].

وكتبت بحوث ودراسات أخرى كثيرة حول الشعر والحرب، وتأثيرهما المتبادل في مختلف الحقب والأزمنة من تاريخنا[١٣].

وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت مساحات شاسعة من شعر الحروب غفلاً من اهتمام الدارسين. ولعلّ من أبرز تلك المساحات التي لم تحظ بعناية الدارسين بعد، حروب الردّة[١٤]، وما فجرته من طاقات شعريّة، وما أثارته أحداثها من عواطف وأحاسيس، وما أهاجته وقائعها ومعاركها الطاحنة من انفعالات ومشاعر، عبّر عنها القادة والجند بشعر لحمته الاستجابة السريعة، والحماسة الدافقة، وسداه التلقائية والبساطة.

وقد تناثرت أشعار حروب الردة، في المصادر القديمة على اختلاف اتجاهاتها وميادينها؛ وتناقلتها كتب الأدب، ودواوين الشعر، ومجموعاته، ومختاراته، وكتب اللغة والتاريخ والأمثال والطبقات، والسير، والتفسير، والأنساب، والخيل، والحيوان، والبلدان، وغيرها.

وسأتناول في هذا البحث، بالتحليل، مصدراً من المصادر الهامة، التي احتفظت بعدد وفير من القصائد والمقطعات والأراجيز، التي أفرزتها حروب الردة. ذلك هو (كتاب الردة)[١٥] لأبي عبدالله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المتوفى سنة (٢٠٧هـ). وهو في تقديري أهم مصدر لدارسي شعر الردة وأخبارها، لكثرة من ذكرهم من شعراء، ولغزارة ما ضمه بين دفتيه من شعر.

وقد اعتمد عليه كثير ممن اهتموا بالردة وأخبارها وأشعارها بعد الواقدي، فاستمد منه ابن سعد، والطبري[١٦] كثيراً من الأخبار والأشعار، ونقل قطعاً منه ابن حجر في الإصابة[١٧]، بل يعد ثاني أهم مصدرين اعتمد عليهما ابن حجر، فيما يتعلّق بأخبار الردة. واقتبس منه محمد بن عبدالله بن حبيش، المتوفى سنة (٥٨٤هـ) في كتابه (المغازي)[١٨].

وتوجد نسخة خطية من هذا الكتاب في مكتبة (خدا بخش) في (بانكيبور) بالهند[١٩]. ويضم ثمانمائة وأربعة وعشرين بيتاً يقتسمها مائة وأربعة وعشرون نصاً، منها ثماني عشرة قصيدة، وتسع وثمانون مقطعة، وسبع عشرة أرجوزة.

أما الشعراء الذين أبدعوا هذه المادة الشعرية الغزيرة، فيبلغ عددهم تسعة وثمانين شاعراً، منهم خمسة وستون شاعراً معروفاً، وأربعة وعشرون شاعراً مجهولاً، بينهم امرأتان.

والنصوص التي يضمها الكتاب، على درجة كبيرة من الأهميّة؛ فمنها ما انفرد الواقدي بذكره، فلم يتطرق إلى ذكره أي مصدر من المصادر التي وصلت إليها؛ ومنها ما سبق الواقدي إلى ذكره، ثم تناوله بعض من تلاه، فذكر بعض أبيات مما أورده الواقدي؛ ومنها نص واحد ورد في كتاب سيبويه بيت واحد منه، فأورده الواقدي كاملاً، فهو لهذا في عداد ما سبق الواقدي إلى ذكره.

وسأتناول هذه النصوص بشيء من تحليل، قد يلقي بعض الأضواء، التي تكشف عن أهميّة هذا الكتاب، لدارسي شعر الحروب، وبخاصة شعر حروب الردة، الذي ظل غفلاً أمداً طويلاً، على الرغم من كثرة ما كتب حول شعر الحروب؛ ولدارسي الشعر العربي بشكل عام.

النصوص التي انفرد بذكرها:

تحتل هذه النصوص الحيز الأكبر، مما جاء في الكتاب من شعر، وتبلغ ثمانية وسبعين نصاً، لستة وخمسين شاعراً، منهم ستة وثلاثون من المعروفين، والباقون من المجهولين. ومن بين المجهولين امرأتان.

وهذه النصوص تكثر فيها المقطعات، فتصل إلى خمس وخمسين مقطعة، وتليها في الكثرة الأراجيز، فتقع في أربع عشرة أرجوزة؛ ثم القصائد وعددها تسع.

القصائـــد:

يغلب عليها قصر النّفس، ولا غرو في ذلك؛ فجميعها مما قيل وسط المعارك، أو في أجوائها، وهي بذلك تقترب من المقطعات، ولا تتجاوز أطولها اثني عشر بيتاً. ومنها سبع معروفة القائلين، وثنتان مجهولة القائلين.

والأولى: لعديّ بن حاتم الطائي[٢٠] يذم فيها طلحة بن خويلد، ويهدّد من تبعه من فزارة؛

ويمتدح قومه لثباتهم على الإسلام. وهي عشرة أبيات من الطويل، ومطلعها:

ألا إنّ هذا الدين أصبح أهلُه على مثلِ حدّ السّيفِ بعد محمد[٢١]

والثانية: للضحّاك بن سفيان الكلابي[٢٢] في ذم الفجاءة بن عبد ياليل، لغدره بأبي بكر رضي الله عنه، حين أخذ منه خيلاً وسلاحاً، زعم أنه يحارب بها المرتدين فمضى يقطع الطريق، ويحارب المسلمين. وهي أحد عشر بيتاً من الطويل، ومطلعها:

ألا يا لقومي من حوادثِ ذا الدهر وإجماع قوم للفجاةِ على الكفر[٢٣]

والثالثة: لمحكم بن الطفيل الحنفي اليمامي[٢٤]، وزير مسيلمة الكذاب؛ وجّه بها إلى خالد بن الوليد، رضي الله عنه، حين بلغه قدوم خالد إلى اليمامة. وهي اثنا عشر بيتاً من المتقارب. ومطلعها:

أيا بن الوليد، ويا خالدُ ويا أيّها الأسدُ اللابدُ[٢٥]

والرابعة: لعمرو بن سمرة الحنفيّ، خطيب الوفد الذي وجهه خالد بن الوليد، إلى أبي بكر الصديق بعد اليمامة، مع خمس الغنيمة. وقد أنشدها أمام أبي بكر، وفيها يعتذر للصديق عن ردّة قومه، ويذكر ما أوقعه خالد بهم، وهي اثنا عشر بيتاً من المتقارب، ومطلعها:

رمتْنا القبائلُ بالمنكرات وما نحن إلاّ كمن قد جَحَدْ[٢٦]

والخامسة: لمُجّاعة بن مرارة الحنفيّ[٢٧]، يعتذر فيها لخالد بن الوليد، عقب اليمامة، عن المكربة، في الصّلح الذي عقد بينهما. وهي أحد عشر بيتاً من الطويل. ومطلعها:

يلومُ على من قد بقي من حنيفة ولمْ يبْقَ منهُمْ للعُلا غيرُ واحدِ[٢٨]

والسادسة: أرسل بها المثنى بن حارثة الشيباني[٢٩] إلى أناس من بني بكر بن وائل، يحذّرهم فيها حرب بني عبد القيس، ويهدّدهم بالمهاجرين والأنصار إذا ما أقدموا على ذلك؛ وينهاهم عن محالفة الفرس ضد بني عمّهم؛ وذلك حين سيّر كسرى الفرس، المنذر بن النعمان الملقب بالغرور مع جيش فارسيّ لمساندة بني بكر المرتدين في حرب بني عبد القيس الذين ثبتوا على الإسلام. وهي أحد عشر بيتاً من الرمل، ومطلعها:

طال ليلي لتمنّي مُسْمِع وابن ظبيان جميعاً والحُطمْ[٣٠]

والسابعة: للمهاجر بن أبي أُميّة المخزومي[٣١]، أحد قادة المسلمين في حرب المرتدين من أهل

اليمن، أنشدها عشيّة استلام الأشعث بن قيس الكندي في حصن النجير، لزياد بن لبيد البياضي. وهي اثنا عشر بيتاً من الكامل. ومطلعها:

هلاّ وقفْتَ بربْعِ سَلْمى المقْفِرِ فسألْتَ عن خودٍ كعاب معْطِرِ[٣٢]

والثامنة: لرجل من قريش، يشكر فيها أزد عُمان، لوفائهم لعمرو بن العاص، ومرافقة سبعين فارساً منهم له، زمن الردّة، في أثناء عودته من عمان إلى المدينة. وهي أحد عشر بيتاً من الخفيف، ومطلعها:

يا عباداً، ويا ابن سرّاقة الخير، ويا جفير بن جفر الهامِ[٣٣]

والتاسعة: لرجل من بني عبد القيس يفتخر فيها بوفاء قومه لأبان بن سعيد بن العاص، زمن الردّة، ومسير ثلاثين من وجوههم معه، حتى أوردوه المدينة سالماً. وهي عشرة أبيات من الطويل، ومطلعها:

أتانا أبانٌ، والخطوب كثيرةٌ أميراً، فقلنا: مرحباً بأبان[٣٤]

* * *

المقطعات:

وقد انفرد (كتاب الردّة) بإيراد خمس وخمسين مقطعة، لم ترد في أي مصدر آخر، منها سبع وثلاثون معلومة القائلين، وثماني عشرة مجهولتهم.

أما معلومة القائلين، فمنها ستّ للأشعث بن قيس الكندي[٣٥]:

أولاها: ضمّنها خطبة له، يحرّض فيها قومه على الردّة. وهي سبعة أبيات من الطويل، أولها:

لعمري لئن كانت قريش تتابعت على بيعة بعد الرسول وسمّحوا[٣٦]

والثانية: خاطب بها زياد بن لبيد البياضي، حين استأمن الأشعث له، ونسي أن يكتب اسمه في كتاب الأمان، فهمّ زياد أن يقتله. وهي سبعة أبيات من الكامل، أولها:

ما كنْتُ أنسىٰ في أمانك فاعْلَمَنْ نفسي، وأثبتُ غيرها يا خاسرُ[٣٧]

والثالثة: في تحريض كندة على قتال زياد بن لبيد البياضي، ومن معه من المسلمين، حين علم بمسير عكرمة بن أبي جهل لنجدته. وهي ستّة أبيات من الرمل، أولها:

لا يهولنْكم بني عمرو الندى   مدد المكيّ إليكم عكرمةْ(٣٨)

والرابعة: في الردّ على أبيات حارثة بن سراقة الكندي التي يظهر فيها ندمه على مخالفة زياد بن لبيد والخروج على طاعته: وعدتها أربعة أبيات من الخفيف، وأولها:

عجباً ما عجبْتُ من حدث الدهر، ومن فعلِ حارث بن سراقة(٣٩)

والخامسة: ثلاثة أبيات من المتقارب، أنشدها وهو يلوّح بسيفه، حين التقىٰ جيشه بجيش المسلمين الذي كان يقوده المهاجر بن أبي أميّة، وزياد بن لبيد البياضي، فهرب الشمط بن الأسود السكوني بين يديه، وأولها:

كررْتُ على الشّمْطِ وسط العجاجِ   فجلّلْتُه صارماً معضلا(٤٠)

والسادسة: بيتان من المتقارب، أنشدهما حين التقىٰ بجيش المسلمين، قرب مدينة (تريم) بحضرموت، فضرب الأشعثُ المهاجر بن أبي أمية ضربة قدّت بيضته، وأسرع السيف إلى رأسه، فولى المهاجر مدبراً، وأولها:

لقيت المهاجر في جمعه   بعضب حسام رقيق الغرار(٤١)

* * *

ومنها ثلاث لزياد بن لبيد البياضي(٤٢)، عامل الرّسول عليه السلام، وأبي بكر الصديق على اليمن وحضرموت؛ كتب الأولىٰ بذيل كتاب بعث به إلى أبي بكر الصديق حين حاصره جمع الأشعث بن قيس الكندي في مدينة (تريم). وهي ستة أبيات من الكامل، أولها:

هل راكبٌ يرد المدينة مخبراً   رهط الرسولِ وسادةَ الأنصار(٤٣)

وقال الثانية في تحريض من معه من المسلمين المحاصرين في (تريم) على الإخلاص في حرب الأشعث وجمعه. وهي خمسة أبيات من الخفيف، أولها:

يا بني كندة الكرام أعدّوا   واستعدّوا، لوقعةِ الأحزابِ(٤٤)

وأنشد الثالثة بعد أن نكّل ببني جمر وهم حي من كندة، كانوا قد ارتدوا. وهي خمسة أبيات من السريع، أوّلها:

قل لبني جمْرٍ إذا جئتهم   قد كانت الشدّةُ مثل البوسِ(٤٥)

* * *

وثلاث لحسّان بن ثابت، شاعر الرّسول عليه السلام: قال الأولى ردّاً على قصيدة لمحكم بن الطفيل الحنفي، كبير أعوان مسيلمة، وهي تسعة أبيات من المتقارب، وأولها:

حنيفة قد كادكِ الكائدُ وبعد غدٍ جمعهم هامدُ[٤٦]

وكتب الثانية إلى الأشعث بن قيس في آخر كتاب وجهه أبو بكر الصديق إلى الأشعث، يحثّه فيه على الثبات على الإسلام، ويحذّره من الردّة. وهي ستّة أبيات من المتقارب، أولها:

أنيبوا إلى الحقّ يا قومنا فإنّي لكم ناصح، فاقبلوا[٤٧]

وأنشد الثالثة بين يدي أبي بكر الصديق، حين ردّ أبو بكر على مقالة أبي أيوب الأنصاريّ، بأن يعفي الخليفة كندة من الزكاة، عام الرّدة، بقوله: «والله يا أبا أيوب، لو منعوني عقالاً واحداً، مما كان النبي ﷺ، وضعه عليهم، لقاتلتهم أبداً، أو ينيبوا إلى الحق»[٤٨]. وهي سبعة أبيات من الكامل، أولها:

لمّا أبو أيّوب قام بخطبةٍ ينهى أبا بكرٍ، وقال مقالا[٤٩]

* * *

واثنتان لعكرمة بن أبي جهل[٥٠]. قال أولاهما عندما استسلم الأشعث بن قيس لزياد بن لبيد البياضي في حصن النجير، وهي ثلاثة أبيات من الطويل، أولها:

رددْتُ بني وهب عن الحرب بعْدَما علينا بأسيافٍ حدادٍ تجمّعوا[٥١]

وخاطب بالأخرى زياد بن لبيد، حين اتهمه بالجبن، والإسراع إلى حصن النجير، حرصاً على الغنيمة. وهي أربعة أبيات من الكامل، أوّلها:

ما كنتُ بالرّعش الكهامِ، وإنني قِدْماً، غداة الرّوع، غيرُ نكوصِ[٥٢]

* * *

واثنتان للمنذر بن النعمان اللخميّ الملقب بالغرور، أنشد الأولى أمام كسرى، لمّا علم أنّه ندم على تسرّعه في إرسال المنذر على رأس سبعة آلاف فارس وراجل من الفرس، مع بكر بن وائل، لمحاربة عبد القيس والمسلمين بالبحرين. وهي ثمانية أبيات من الكامل، أوّلها:

قولا لكسرىٰ والخطوب كثيرةٌ إنّ الملوكَ تهين ما لم تُجْبَر[٥٣]

وكتب بالأخرىٰ إلى أبي بكر الصدّيق، من الشام، يبدي ندمه على إقدامه على الرِّدة. وهي تسعة أبيات من الكامل، أولها:

عــجــبــاً لأمــري، والحوادث جــمّــةٌ أُدعى الــغــرور، وإنّني مــغــرورُ[٥٤]

* * *

واثنتان لعمرو بن العاص، قال الأولى عندما مرّ بقرّة بن هبيرة، في منصرفة من عُمان، حين قال له قرّة «والله لئن تجافى أبو بكر، خليفة رسول الله، ﷺ، عن زكاة أموالنا، وإلا فما له في رقابنا طاعة»[٥٥]. وهي ثمانية أبيات من الكامل، أولها:

يــا قــرَّ، إنّك لا محالــة مــيّتٌ يوماً، وإنّكَ بعد موتك راجعُ[٥٦]

ومدح بالثانية أزد عمان بالوفاء، لتشييعهم إيّاه: حتّى قدموا به المدينة، زمن الرّدة، وهي تسعة أبيات من الطويل، وأولها:

أقولُ وحولي آلُ فــهــر بنُ مــالكٍ جزىٰ الله عنّي الأزد خير جزاء[٥٧]

* * *

واثنتان لقرّة بن هبيرة العامري، قال الأولى حين شهد عليه عمرو بن العاص بالرّدة أمام أبي بكر الصدّيق، وهي سبعة أبيات من الخفيف، وأولها:

إنّ عــمــراً يــرى نصــيحــة غشٍ ويــرى كــلّ مــا أقول خــبــالا[٥٨]

ومدح بالثانية أبا بكر الصّديق، عندما عفا عنه وأطلقه. وهي سبعة أبيات من المتقارب، أوّلها:

جـــزىٰ الله تـــيْـــم بني مـــرّهْ وإن جُـــرِعَتْ كـــأسُـــهـــا المرّه[٥٩]

واثنتان لعينية بن حصن الفزاري[٦٠]، أنشد الأولى عندما تبين له كذب طليحة، وخداعة، وحلت بها وبأصحابها الهزيمة يوم (بزاخة). وهي ستة أبيات من الخفيف، أولها:

خفَّ عــلــمي، أطــاعني أصــحــابي والهوىٰ في طُــلــيــحــة الــكــذّابِ[٦١]

ويشكر في الثانية لأبي بكر الصديق عفوه عنه وإطلاق سراحه، وهي ستة أبيات من الكامل، أوّلها:

إنّي لشاكِرُ نعمةِ الصدّيق ذاك المعصّب بالأمور عتيقِ[٦٢]

* * *

وواحدة لقيس بن عاصم المنقري[٦٣] ، أنشدها حينما قتل أبجر بن بجير بالبحرين، وكان قيس بن عاصم، قد سار مع العلاء بن الحضرميّ لقتال المرتدين بالبحرين. وهي ستّة أبيات من الطويل، أوّلها:

ألمْ تَرَني أدْميْتُ رمحي، وأنّني ضربْتُ بحدّ السيفِ يافوخَ أبْجَرِ[٦٤]

والثانية لجبر بن القشعم الأرثميّ[٦٥] ، قالها حينما ارتحل عن جمع الأشعث بن قيس، في بني عمّه، بسبب قتل أحد أبناء عم الأشعث رسول أبي بكر الصديق. وهي خمسة أبيات ميميّة من المتقارب، أوّلها:

سيرحل عنكم بنو الأرثم عشيّة جُرْت على المسلم[٦٦]

والثالثة لأبي قرّة الكندي[٦٧] ، قالها وهو منصرف بقومه عن الأشعث، لقتل رسول أبي بكر في جواره. وهي خمسة أبيات من الطويل، أولها:

قتلتم رسولاً أن أتىٰ برسالةٍ وليس عليه أو إليه سبيلُ[٦٨]

والرابعة لثابت بن قيس الأنصاري[٦٩] ، أنشدها يوم اليمامة، حين قتل محكم بن الطفيل، كبير أعوان مسيلمة الكذاب، وهي خمسة أبيات من الكامل، أولها:

سائل بنا أهل اليمامةِ إذ بغوا وتمرّدوا في الكفر والإصغار[٧٠]

والخامسة لسارية بن عمرو الحنفي، الذي أسره خالد بن الوليد مع مجاعة بن مرارة الحنفي، قبيل اليمامة، ينصح فيها خالداً أن يبقى على مجاعة، وهي أربعة أبيات من البسيط أولها:

يابن الوليد، لقد أسرعْتَ في نفرٍ من عامر، وعديّ، أو من الدّولِ[٧١]

والسادسة لمحكم بن الطفيل الحنفي أنشدها يوم اليمامة، حين تقدّم حتى وقف بين الصفين، وهو شاهر سيفه. وهي خمسة أبيات من الخفيف، أوّلها:

ربّ رخو النجاد مصطلم الكشحين، بدرٍ يلوحُ كالمخراقِ[٧٢]

والسابعة لبشير بن عبدالله الأنصاري[٧٣] ، في رثاء ابن عمّه، ثابت بن قيس بن شماس، الذي

استشهد يوم اليمامة؛ فتقدّم بشير حتى وقف بين الجمعين، وأخذ ينشدها، وهي ستّة أبيات من البسيط، أولها:

يا [...]، يا بنت نعمان بن شُماس طالَ البلاءُ على الناسِ من الناسِ[٧٤]

والثانية لمجّاعة بن مرارة الحنفي، الذي وقع في أسر خالد بن الوليد، قبيل اليمامة، قالها حين وقف مع خالد على مسيلمة وهو مقتول، وهي أربعة أبيات من الرمل، وأولها:

قلت والأفق عليه قتمهْ بئس ما جرّ علينا مسلمهْ[٧٥]

والتاسعة لثمامة بن أثال الحنفي[٧٦]، خاطب بها بني حنيفة لما تثاقلوا عن المسير مع العلاء بن الحضرمي لقتال المرتدّين بالبحرين، وهي ثمانية أبيات من الكامل، وأولها:

لعمر أبيك، والأبناء تنمىٰ لنِعْمَ الأمْرُ، صار له العلاء[٧٧]

والعاشرة لعفيف بن معدي كرب الكندي[٧٨]، يدعو فيها قومه إلى السمع والطاعة لأبي بكر الصديق، وهي ثمانية أبيات من الطويل، أوّلها:

وقعْنا بِأمْر مالَنا مِنْه مخرجٌ سوىٰ دفْعه بالصَّبْرِ حتى تفرّجا[٧٩]

والحادية عشرة لحارثة بن سراقة الكنديّ، أنشدها حين ترددت كندة بين الردة والإسلام، فقال قوم «نرجع عمّا فعلنا ونؤدي الزكاة»[٨٠]، وقال آخرون «لا، بل نمنع الزكاة، ونقاتل من يجيئوننا من عند أبي بكر»[٨١]. وهي ستة أبيات من الخفيف، أولها:

لسْتُ أدْري إذا خَلَوْتُ بنفسي أخطائي أولى بها أم صوابي؟[٨٢]

والثانية عشرة لعَرْفَجَةَ بن عبدالله الذهليّ، يحرّض فيها كندة على الرّدة والعصيان، وهي أربعة أبيات من الطويل، أولها:

لَعَمْرِي، وما عَمْري عليَّ بهيِّن لقَدْ قال حقاً حارثُ بن مُعَاويةْ[٨٣]

والثالثة عشرة لضرار بن الأزور الأسديّ[٨٤]، كتب بها إلى بني عمّه يحذّرهم من اتبّاع طليحة ويحثّهم على السمع والطاعة، قبل أنْ تطأهم جحافل خالد بن الوليد، فتسبي النساء، وتسفك الدماء، وتيتّم الأطفال. وهي تسعة أبيات من المتقارب، أولها:

بني أسدٍ، ما لكم قادرٌ يردّ على السامعِ الناظرِ[٨٥]

والرابعة عشرة للفجاءة بن عبد ياليل السّلميّ، يفخر فيها بأنه خدعَ أبا بكرَ الصديق ــ رضي الله عنه ــ حين أخذ منه خيلاً وسلاحاً، زعم أنه يقاتل بها المرتدين، فمضىٰ يحارب بها المسلمين؛ وهي تسعة أبيات من الوافر، أوّلها:

ألمْ تَرَني خدعْتُ القوْم حتَىٰ قويتُ بما أخذْتُ من السلاحِ[٨٦]

والخامسة عشرة لطليعة بن خويلد الأسدي[٨٧]، يحرّض فيها بني أسد، على منع الزكاة، وهي تسعة أبيات من الطويل، أوّلها:

بني أسدٍ لا تطعموا صدقاتكم معاشر حيٍّ من لُؤَي بن غالبِ[٨٨]

* * *

وأمّا المقطعات مجهولة القائلين، فهي ثماني عشرة، منها سبع قائلوها مجهولون من المسلمين، الأولىٰ: أرسلها رجل ممّن حوصروا في حصن (جواثى) بالبحرين، عندما اشتد بهم حصار بني بكر ابن وائل والفرس، إلى العلاء بن الحضرميّ، لدى وصوله البحرين بجيش من المهاجرين، والأنصار، وغيرهم، لقتال المرتدين. وهي سبعة أبيات من البسيط، أوّلها:

قلْ للعلاء ليفهمْ ما كتبْتُ له منّي إليك، وخير الرأْي ما حَضَرا[٨٩]

والثانية، أنشدها قاتل الحطم بن زيد، زعيم المرتدين في البحرين، وهي سبعة أبيات من السريع، أولها:

لـمّـا بـدا لي حـطـمٌ وحـده يدعو بأعلىٰ الصوت: مَنْ عَاقِلِي؟[٩٠]

والثالثة، قالها رجل من أصحاب زيادٰ بن لبيد، حينما هزم زياد المرتدين من بني عند (وهم هيّ من كندة)، وهي خمسة أبيات من الرمل، أولها:

يا بني هندٍ لَقِيتُم صيْلما إذْ كفرتُمْ بالإلٰه مُنْعِما[٩١]

والرابعة، قالها أحد أصحاب زياد أيضاً، عندما دارت الدائرة على بني العاتك، (وهم حيّ من كندة أيضاً). وهي سبعة أبيات من الرمل، أولها:

يا بني العاتكِ أَوديتُمْ مَعا وبنو هِنْد أُبيدوا أَجْمَعَا[٩٢]

والخامسة، أنشدها أحدهم، حين عفا خالد بن الوليد، عن مجاعة بن مرارة، وسارية بن عمرو الحَنَفيّين، وهي تسعة أبيات عيْنية من المتقارب، أولّها:

بني عــامــر أنــتُــمُ عُصــبــةٌ لــعــالي المكــارم مِــتــبــاعــةْ (٩٣)

والسادسة كتب بها بعض مسلمي المدينة، إلى خالد بن الوليد، حين بلغ أهل المدينة، أنّ عدد من استشهد يوم اليمامة، منهم، قد بلغ ألفين، منهم سبعمائة من حَفَظة القرآن، وفيها يحرّض خالداً على قتل من بقي من بني حنيفة، وهي ثمانية أبيات، أوّلها:

يــأَيها الــرجلان، إنّ كــلومَــنَــا دميت، وعاود قرْحَها التنزيفُ (٩٤)

والسابعة لرجل من مسلمي كندة، قالها عندما هزم زياد بن لبيد حياً من مرتدي كندة يقال لهم (بنو حجر)، وهي خمسة أبيات من الطويل، أولها:

أيَا عَيْن، فابكي ما حييتِ، بني حجر بدمعٍ غزيرٍ، لا قليلٍ ولا نَزْرِ (٩٥)

ومنها مقطعتان لرجلين من بني تميم، في الأولى يفخر قائلها باستجابة قومه للعلاء بن الحضرمي، عندما استنهضهم للمسير معه لقتال بني بكر، المرتدين في البحرين وهي ستة أبيات من المتقارب، أوّلها:

ألــمْ تَــرَ أنّــا أجَــرْنــا الــعَلَاء على كــلّ من جــاره من مضر (٩٦)

والثانية أنشدها شيخ منهم، عندما جاءت إحدى سرايا خالد، بجماعة منهم، فيها مالك بن نويرة، فأمر خالد بضرب أعناقهم، لثبوت الردة عليهم. وهي أربعة أبيات من الكامل، أوّلها:

يــا مَــعْشَــر الأَجْـنَــادِ إنَّ أمــيــرَكُـمْ أَمَرَ الغَداةَ بِبَعْضِ مَا لَمْ يُؤمرِ (٩٧)

* * *

ومقطعتان، لرجلين من بني حنيفة، قيلت الأولى عندما لام أبو بكر الصديق، خالد بن الوليد ـ رضي الله عنهما ـ في زواجه من ابنة مجاعة بن مرارة الحنفي، عقب موقعة اليمامة؛ وهي سبعة أبيات من الطويل، أولها:

إنَّــا وَإنْ كــانَتْ قُــرَيْشٌ أئِــمَّــةً عَلَيْنَا. وَفيهم نخوةُ العزِّ والشرفْ (٩٨)

وأنشد أحدهم الثانية، عندما دعا العلاء بن الحضرمي، ثمامة بن أثال الحنفي، للمسير معه إلى البحرين، لقتال المرتدين بها، وهي تسعة أبيات من الخفيف، وأولها:

يـا ثُمامة، يا خَيْرَ أهلِ اليَمَامهْ لا تلُمْنا عَلَى القُعُودِ، ثُمَامهْ(٩٩)

* * *

ومقطعتان لرجلين من كندة: الأولى، لأحد بني عمّ الأشعث بن قيس، قالها عندما هَزَمَ الأشعث ومن معه من المرتدين زياد بن لبيد البياضي وجمعه، قرب مدينة (تريم) بحضرموت، وهي خمسة أبيات من الرمل، أولها:

ظَـفِـرَ الأشْـعَثُ لـمّـا كـنْـدَةُ عِنْدَمَا غَابَتْ حَوَاها واحتمى(١٠٠)

والثانية قالها رجل من كندة يحرّض فيها قومه على العصيان. وهي أربعة أبيات من الطويل، أولها:

إذا نَحْنُ أَعْطَيْنَا المُصَدِّق سولَهُ فجُدِّعَ منّا كلُّ أنفٍ ومِسمعِ(١٠١)

* * *

ومقطعة لرجل من بني أسد، قالها عقب موقعة بزاخة، حين جمع خالد الأسرى من أسد، وغطفان، وفزارة، وعزم أن يوجّه بهم إلى أبي بكر، ليرى فيهم رأيه. وهي خمسة أبيات من الخفيف، أوّلها:

صَـدَّنَـا وَالهوى لَـهُ أسْـبَـابُ عَنْ هَوَانَا، طُلَيْحَةُ الكذَّابُ(١٠٢)

وثانية أنشدتها أمة من فزارة، كانت تقف على الماء، تسقي غنماً لها، عندما اقترب خالد بن الوليد من بني أسد، وهي خمسة أبيات من المتقارب، أولها:

بني أسـدٍ، أين أين الـفـرار؟ إذَا مـا أنـاخَ بِـكُـمْ خَـالِـدُ(١٠٣)

وثالثة لرجل من بني سُلَيم، قالها عندما أحرق أبو بكر الصديق، الفجاءة بن عبد ياليل، جزاءً له على ارتداده، وإفساده، وخداعه، وهي سبعة أبيات من الخفيف، أولها:

إنَّ حَرْقَ الفَجَاة مِنْ نِعَمِ اللّـ ـهِ، عَلى مَنْ أقرَّ بالإسْلامِ(١٠٤)

ورابعة لرجل من بني بكر بن وائل، قالها حينما أمّر كسرى، ملك الفرس، المنذر بن النعمان، على بكر بن وائل، وأرسل معه جيشاً من الفرس، لمحاربة عبد القيس الذين ثبتوا على الإسلام بالبحرين، وهي ثمانية أبيات من الطويل، أوّلها:

نَسيرُ إلى البحرين، نأكُلُ تَمْرَها وَنَرْعَى حِمَاها، بالقَنا والقنَابِلِ[١٠٥]

وخامسة لفتى من السَّكون، قالها حين التقى الأشعث بن قيس الكندي، ومن معه من مرتدي كندة، بزياد بن لبيد البياضي،ومن معه من المهاجرين،والأنصار، ومسلمي كندة، قرب مدينة (تريم)؛ فحمل الأشعث على رجل من أصحاب زياد، يقال له جفنة بن قتيرة السَّكوني، فطعنه طعنة أنزلته عن فرسه، وهمَّ أن ينزل عن فرسه، ليجهز عليه، فحماه ابن عمّ له من الأشعث، وأفلت جفنة، فأنشأ ذلك الفتى يقول هذه المقطعة، وهي ثلاثة أبيات من المتقارب، أولها:

تداركْتُ جَفْنَةَ مِنْ أَشْعَثٍ كَرَرْتُ عَلَيْهِ، وَلَمْ أنْكُلِ[١٠٦]

* * *

الأراجيز:

والأراجيز التي انفرد كتاب الردّة بذكرها، أربع عشرة، جاءت جميعاً على مشطور الرجز، وهي على النحو التالي:

ثنتان لأبي دجانة الأنصاري[١٠٧]، قالها يوم اليمامة، الأولى حين تقدّم إلى بني حنيفة، وقد عزم على الشهادة أو النصر وهي سبعة أبيات، أوّلها:

أَسْعَدَني رَبّي عَلى الأَنْصارِ[١٠٨]

والثانية حين حَمَلَهُ المسلمون، وألقوه في حديقة الموت، التي التجأ إليها مسيلمة وجمعه، فوثب كاللّيث المغضب، وهو ينشدها. وهي أربعة أبيات، أولها:

أنا سِماكُ، وأَبو دجانة[١٠٩]

وثنتان لمسيلمة الكذاب، قالها يوم اليمامة، أيضاً؛ فأنشد الأولى حينما اقتحم المسلمون عليه الحديقة، وعظم الأمر على بني حنيفة، وهي أربعة أبيات، أولها:

فَلَوْ على الحقِّ صَبَرْنَا صَبْرنا[١١٠]

وأنشد الثانية حين تراجع بنو حنيفة، فوقف أمامهم، وقد حسر عن رأسه وأخذ يشجعهم بها، وهي أربعة أبيات أيضاً، أوّلها:

أَنَا رسولٌ وارتضاني الخالق[١١١]

ومقطعه لخالد بن الوليد، ارتجزها عندما أقتحم حديقة الموت، بفرسه، يوم اليمامة وهي خمسة أبيات، أوّلها:

أسْعَدَنا قوّمٌ على المَوْتِ فَنَوْا (١١٢)

ومقطعة للسائب بن العوام الأسديّ (١١٣)، أخي الزبير بن العوام، رضي الله عنهما؛ ارتجزها يوم اليمامة، حينما حمل على بني حنيفة. وهي أربعة أبيات، أولها:

يا قَوْمُ جِدُّوا في قتال القوم (١١٤)

ومقطعة للبراء بن مالك الأنصاري (١١٥)، أخي أنس بن مالك، رضي الله عنهما، أنشدها يوم اليمامة أيضاً، حين حمل على جمع بني حنيفة، وهي أربعة أبيات أولها:

قَدْ ثارَ لَيْـثُ الغَيْـل للقراعِ (١١٦)

ومقطعة للحارث بن هشام المخزومي (١١٧)، ارتجزها يوم اليمامة، حين تقدم لقتال بني حنيفة، وهي أربعة أبيات، أولها:

إنِّـي بِرَبِّـي والنَّبِـي مُؤْمِنُ (١١٨)

ومقطعة لِعمار بن ياسر (١١٩)، رضي الله عنه، قالها وهو يخوض المعركة، يوم اليمامة، وهي أربعة أبيات، أولها:

أَنَا أَبُو اليَقْظَانِ، شَيْخِي يَاسِرُ (١٢٠)

ومقطعة لزيد بن الخطاب العدوي (١٢١)، أخي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما، قالها عندما تقدم لقتال المرتدين، يوم اليمامة، وهي أربعة أبيات، أوّلها:

قَدْ عَلِم الأَقْوَامُ أَنِّي زَيْد (١٢٢)

ومقطعة لجبر بن القشعم الأرثمي، وهو متوجه على رأس قبائل كندة، لنجدة الأشعث بن قيس الكندي، حينما اشتدّ عليه الحصار في حصن النجير، وهي أربعة أبيات أولها:

قَدْ حُصِرتْ كِنْدَة في النُّجَيرِ (١٢٣)

ومقطعة للأشعث بن قيس الكندي، ارتجزها حين ضيّق المسلمون الحصار عليه، في حصن

النجير، فجزّ ناصيته، وربطها على رأس رمحه، وفعل قومه مثله؛ ثم فتح باب الحصن. وخرج وهو ينشدها، وهي سبعة أبيات أولها:

يا قومُ إنَّ الصَّبْرَ بالإخلاصِ (١٢٤)

ومقطعة لثابت بن قيس الأنصاري، ارتجزها يوم اليمامة حين اقتحم صفوف بني حنيفة، وفي يده راية صفراء. وهي ستّة أبيات، أوّلها:

آمنتُ باللهِ العليّ الأمجدِ (١٢٥)

ومقطعة لقرّة بن هبيرة العامريّ، ارتجزها لمّا نزل به عمرو بن العاص عائداً من عمان، إلى المدينة المنورة، حين علم بوفاة الرسول ﷺ، وهي سبعة أبيات، أولها:

يا عمرُو، يا ابنَ العاصِ، يا ابن وائلِ (١٢٦)

هذا ما انفرد الواقدي بإيراده في (كتاب الردة) من القصائد، والمقطعات، والأراجيز.

ما سبق إليه كتاب الردّة:

تبلغ النصوص التي سبق (كتاب الردة) إلى ذكرها أربعة وأربعين، منها أربعون معروفة القائلين، وأربعة مجهولتهم. وهي موزعة على النحو التالي:

القصائد:

من النصوص المذكورة ثماني قصائد. وأولاها للزبرقان بن بدر التميمي (١٢٧)، يفتخر فيها بالوفاء، وبقدومه على أبي بكر الصدّيق بإبل الصدقة، زمن الردة. وهي أحد عشر بيتاً من الطويل. وقد اقتصر الواقدي على إيراد ثمانية أبيات منها أولها:

لقد علمتْ قيسٌ وخِندِفُ أنني ... وَفَيْتُ إذا ما فارسُ الغَدْرِ ألْجما (١٢٨)

وثانيتها للحارث بن مالك الطائي، يفتخر فيها بوفاء قبيلته، وقدوم زعيميها عديّ بن حاتم الطائي، وزيد الخيل الطائي، بإبل الصدقة، على أبي بكر، زمن الردة، وهي عشرة أبيات من الطويل ومطلعها:

وفَيْنا وفاءً لمْ يَرَ الناسُ مِثْلَهُ ... وسرْبَلَنا مَجْداً عديُّ بنُ حاتِمِ (١٢٩)

وثالثتها لأبي الهيثم بن التّيِّهان الأنصاري (١٣٠)، قالها لمّا ظهرت بوادر الردّة، وشمتت اليهود

والنّصارى، بموت رسول الله ﷺ. وهي عشرة أبيات من الطويل، ومطلعها:

ألا قـدْ أرى أَنَّ الفـتَىٰ لـمْ يخلَّـد وَأَنَّ المنـايـا لـلـرِّجالِ بِمَرْصَدِ(١٣١)

ورابعتها لزياد بن عبدالله الغطفاني(١٣٢)، كتب بها إلى عُيينة بن حصن الفزاري. وذلك أن زياداً، لما علم باقتراب خالد وجنده من بني أسد، هرب مع جماعة من بني عمّه، حتى انضم إلى جند خالد، فكتب إلى عيينة بهذه الأبيات يخذّله عن طليحة. وهي أحد عشر بيتاً من الطويل، ومطلعها:

أبْلِغْ عُـيَـيْـنَـةَ إنْ عَرَضْتْ لِدارِهِ قولاً يُشيرُ به الشَّفيقُ النّاصِحُ(١٣٣)

وخامستها لحريث بن زيد الخيل الطائي(١٣٤)، أنشدها يوم (بزاخة)، وهو في صفوف المسلمين، يقاتل بني أسد. وهي ثلاثة عشر بيتاً من الوافر، ومطلعها:

ألا أبْـلِـغُ بني أسَـدٍ جـمـيـعـاً وهـذا الحيَّ من غَطَفَانَ قيلي(١٣٥)

وسادستها لعبدالله بن حذف العبدي(١٣٦)، وجّه بها إلى أبي بكر الصديق في المدينة، وهو محاصر مع بني عمه في حصن (جؤاثى) بالبحرين، يحاصرهم المرتدون بها، بقيادة الحُطَم. وهي عشرة أبيات، ومطلعها:

ألا أَبْـلـغ أَبَـا بـكـر رسولاً وَفِـتْـيـانَ المدينـة أَجْـمَـعـيـنـا(١٣٧)

وسابعتها لحارثة بن سراقة الكنديّ، يحرّض قومه على الردة. وقد نازعه نسبتها عدد من الشعراء. وهي اثنا عشر بيتاً من الطويل، ومطلعها:

أطعْنَا رسولَ الله إذْ كان وسْطَنَا في عجباً ممن يطيعُ أبا بكْرِ(١٣٨)

وثامنتها لرجل من أصحاب عكرمة بن أبي جهل، قالها عندما استسلم الأشعث بن قيس، ومن حصروا معه في حصن النجير، لزياد بن لبيد البياضي، بينما عكرمة وجنده يقاتلون من جاء من قبائل كندة، لفكّ الحصار عن الأشعث. وهي عشرة أبيات ومطلعها:

أَلا لَيْتَ شِعْري، والحوادثُ جَمَّةٌ أيشْرُكُنَا فما أصابَ زِيادُ(١٣٩)

المقطعـات:

وقد سبق (كتاب الردّة)، إلى إيراد أربع وثلاثين مقطعة، منها إحدى وثلاثون معروفة القائلين، وثلاث مجهولتهم.

المقطعات معلومة القائلين:

من هذه المقطعات اثنتان لشاعر رسول الله ﷺ، حسان ابن ثابت الأنصاري، كتب بأولاهما إلى أبي بكر الصديق، حين تزوّج خالد بن الوليد من ابنة مجاعة بن مرارة الحنفي، بعد معركة اليمامة. وهي ثمانية أبيات، أوّلها:

مَنْ مُبْلغُ الصديق قولاً كأنّه   إذَا قُصّ بين المسلمين المبارِدُ(١٤٠)

وكتب بالثانية إلى محكم بن الطفيل الحنفيّ، وزير مسيلمة الكذاب، يخذّله وقومه عن منازلة خالد ابن الوليد، ويحذّرهم فتكه، وهي تسعة أبيات، أوّلها.

يا محكم بن طفيل، قد نَصَحْتُ لكم   أتاكُم الليثُ ليثُ الحضْر والبادي(١٤١)

وأربعة أبيات من الطويل، لخالد بن الوليد، يثني فيها على بلاء قبيلة طيِّىء في قتال بني أسد يوم (بزاخة)، وأولها:

جزىٰ الله عنّا طيِّئاً في بلادِها   وَمُعْتَرَكِ الأبْطَالِ خير جزاء(١٤٢)

وتسعة أبيات من مجزوء الرَّمل، لأبان بن سعيد بن العاص الأموي (١٤٣)، يشكر فيها الجارود بن المعلّى، وهرم بن حيان، وأخاه صباح بن حيّان، وغيرهم من سادات أهل البحرين، ممن خرجوا يحمونه، عندما عزم على العودة إلى المدينة، بعد وفاة رسول الله ﷺ، فساروا معه حتى قدموا به المدينة، وأولها:

جُزيَ الجارود خيراً   عن أبانِ بن سعيدِ(١٤٤)

وسبعة أبيات من المتقارب، قالها عبدالله بن زيد الأنصاري(١٤٥)، يوم اليمامة، عندما قتل مسيلمة الكذاب، وكان عبدالله قد بَدَر مسيلمة بضربة على رأسه، فأوهنه؛ ورماه وحشيّ، غلام جبير بن مطعم بحربته، فوقعت في خاصرته، فسقط عدوّ الله قتيلاً؛ وأولها:

أَلَمْ تَرَ أنّي ووحشيَّهم   قَتَلْنا مُسَيْلَمةَ المفْتَتَنْ(١٤٦)

وستة أبيات من الوافر، لرَهْم العدويّ (١٤٧)، في رثاء زيد بن الخطاب، أخي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنهم. وكان زيد بن الخطاب قد استشهد، يوم اليمامة، بعد أن قتل خمسة من وجوه بني حنيفة وفرسانهن، فتقدّم ابن عمّه رهم هذا، حتى وقف بين الجمعين، وأخذ ينشد تلك الأبيات، وأوّلها:

أَلاَ يــا زيــدُ، زيـدَ بني نُفَيــلٍ لَــقَــدْ أَوْرَثْــتَــنَــا وَيلاً بويْــلِ[١٤٨]

وثمانية أبيات من الطويل، لخُويلد بن ربيعة العُقيلي العامري[١٤٩]، يحذّر فيها قومه من التمادي في الردّة، ويخوّفهم انتقام المسلمين، وفتك خالد؛ إذا ما أصرّوا على الردّة، وأوّلها:

أراكمْ أناساً مُجْمعين على الكفرِ وأَنتُم غداً نَهْبٌ لِخَيْلِ أبي بَكْرِ[١٥٠]

وثمانية أبيات من الخفيف لمجّاعة بن مُرارة الحنفيّ، قالها حينما وقع في أسر خالد بن الوليد، قبيل اليمامة، مع جماعة من قومه؛ فأخذ خالد يضرب أعناقهم، وأوّلها:

أتُــرى خَــالــداً يــقــتّــلــنــا الــيو مَ، بذنبٍ، الأُصيْفِرِ الكذَّابِ[١٥١]

وثلاثة أبيات من الهزج لمسيلمة الكذّاب، من مقطعته التي يراود فيها سجاح التميميّة، قبل دخوله بها، وأولها:

أَلا قُومي إلى ...... فَـقَـدْ هُـيِّـي لَكِ المضْـجَـعْ[١٥٢]

وخمسة أبيات من المتقارب لثمامة بن أثال الحنفي[١٥٣]، كتب بها إلى مسيلمة الكذاب، لمّا صار في معسكر خالد بن الوليد؛ وذلك أنّه لما اقترب خالد من اليمامة خرج إليه ثمامة بن أثال، في جوف الليل، في نفر من بني حنيفة، فانضموا إليه، فأمَّنهم خالد. وأولها:

مُسَــيْــلِــمَــةُ ارجــع ولا تــمْــحَكِ فــإنَّكَ في الأَمــرِ لم تُشْــرِكِ[١٥٤]

وخمسة أبيات من الطويل لمالك بن نويرة، قالها عندما عارضه رجال من قومه في منع الزكاة، وأولها:

وقــالَ رجــالٌ سُــدِّدَ الــيومَ مَــالكٌ وقــالَ رجــالٌ مَالِكٌ لَـمْ يُسَـدَّدِ[١٥٥]

وستة أبيات من الطويل، لأبي زهير السعديّ، قالها في زواج خالد بن الوليد، من امرأة مالك بن نويرة، بعد قتله، وأوّلها:

أَلاَ قُــلْ لِـحَيّ أوطـئوا بـالسَّنَابِك تَطَاوَلَ هذا الليلُ منْ بَعْدِ مَالِكِ[١٥٦]

وأربعة أبيات من الكامل، لعوف بن عبدالله الأسدي[١٥٧]، قالها في هزيمة بني أسد يوم بزاخة، وفرار طليحة بن خويلد، وأوّلها:

يومَ اخْتَلَسْنَا بالرِّماحِ عَذَارياً بيضَ الوجُوهِ، حَواسِراً، كالرَّبْرَبِ[158]

وخمسة أبيات من الطويل، ليزيد بن حذيفة الأسدي[159]، كتب بها إلى بني عمّه، ناصحاً لهم، عندما اقترب خالد من ديارهم، وأولها:

بني أسَدٍ، ما في طُلَيْحَةَ خَصْلَةٌ يُطَاعُ بها يَا قَوْمُ في حَيٍّ فَقْعَسِ[160]

وأربعة أبيات لَجَعُونَة بن مَرْثد الأسدي[161]، من الطويل، كتب بها إلى بني أسد، يثنيهم عن الردّة، وكان في جيش خالد، عندما اقترب من ديارهم، وأولها:

بني أسَدٍ قد سَاءَني ما فَعَلْتُمُ وَلَيْسَ لِقَوْم حَاربوا اللهَ مَحْرَمُ[162]

وأربعة أبيات أخرى من الكامل لمكِنِفِ بن زيد الخيل الطائي[163]، ما لحا يوم (بزاخة) في هزيمة بني أسد، وفرار طليحة بن خُويلد، وأولها:

سائلْ طُلَيْحَةَ يَوْمَ وَلّىٰ هارباً بلوى بزاخةَ، والدِّمَاءُ تَصَبَّبُ[164]

وتسعةُ أبيات من الطويل، لطليحة بن خويلد الأسديِّ، يعتذر فيها لأبي بكر – رضي الله عنه – ويراجع الإسلام، ويبدي ندمه على ما اقترفه في ردّته من ذنوب، وأولها:

نَدِمْتُ عَلَى مَا كان من قَتْل ثَابِتٍ وَعُكاشَةَ الغُنْميِّ ثمَّ ابنِ معْبدِ[165]

وسبعة أبيات من الطويل لأبي شجرة السلميّ[166]، قالها حين ارتدّ، وأوّلها:

صَحَا القَلْبُ عن سُعْدى هواه وأقصرا وطاوَع فيها العاذلين فَأَبْصَرَا[167]

وتسعة أبيات من الطويل لزيد الخيل الطائي[168]، يُزين لقومه فيها الثبات على الإسلام، وطاعة أبي بكر، ويكرّه إليهم الرّدة، ويحذّرهم مما ينتظرهم من عقاب، وأولها:

أمامُ، أما تخشَيْنَ بنت أبي نصر فقد قام بالأمرِ الجليِّ أبو بكرِ[169]

وبيتان لُبجير بن بجرة الطائي، من مقطعة من أربعة أبيات، وردت كاملة في (التذكرة السعدية)[170]، قالها في الفخر ببلاء قومه في قتال المرتدين، يوم (بزاخة)، وأولها:

ألمْ تَرَ أنَّ الله يومَ بزاخةٍ يَصُبُّ على الكفَّارِ سَوْطَ عَذَاب[171]

وسبعة أبيات من الطويل، لعقبة بن النعمان العتكي [١٧٢]، يفتخر فيها بوفاء قَوْمه لعمرو بن العاص، وتشييعه حتى قدموا به المدينة، وأولها:

وَفَـيْـنَـا لِـعَـمْرٍو يَوْمَ عَمْرٍو كَأَنَّهُ طريدٌ نَفَتْهُ مَذْحجٌ والسَّكَاسِكُ [١٧٣]

وثمانية أبيات من البسيط لكراز النكريّ، يفتخر فيها بانتصار المسلمين على أهل دارين الذين ارتدوا في البحرين، وأولها:

ضـاق الـفضـاء بـدارين وسـاكنهـا ذَرْعاً، فخضتُ إلى كُفَّارِ دارينِ [١٧٤]

وخمسة أبيات لزياد بن لبيد البياضي، كتب بها إلى كندة، عندما أخرجوه، وفيها يهددهم ويوعدهم بالعقاب والانتقام، حتى يعودوا إلى حظيرة الإسلام، من بعد ردّتهم وأولها:

نُـقـاتِـلُـكُـم في الله واللهُ غَـالبُ على أمْرِه حتّى تُطيعوا أبَا بَكر [١٧٥]

وخمسة أخرى من الوافر، لامرىء القيس بن عابس الكنديّ [١٧٦]، كتب بها إلى أبي بكر، معلناً السمع والطاعة، ومتنصلاً، من الأشعث بن قيس، ومن تبعه من المرتدين، وأولها:

ألاَ أَبْـلِـغْ أَبَـا بَـكْـرٍ رَسُولاً وَسُـكَّـان المدينـةِ أجـمـعـينـا [١٧٧]

وستة أبياتٍ من الكامل للحارث بن معاوية التيميّ الكندي [١٧٨]، يخاطب فيها زياد بن لبيد البياضي، مُعلناً شقّ عطا الطاعة على أبي بكر، ومطالباً أن تكون الخلافة في بني هاشم، وأولها:

كـان الـرسولُ هـو المطاعُ فَقَدْ مَضَى صـلّى عـليـه الله لم يسـتـخـلِفِ [١٧٩]

وأربعة أبيات من الطويل يرثي بها الأشعث بن قيس، قتلى النجير، وأولها:

لَعَمْرِي، وَمَا عَمْرِي عَليَّ بِهـيْـن لَقَدْ كُنْتُ بـالقَتْلَى أحقَّ ضنين [١٨٠]

وتسعة أبيات من الوافر، لأبضعة بن مالك الكندي [١٨١]، قالها حين أمدّ أبو بكر الصديق، زياد ابن لبيد البياضي، بأربعة آلاف من المهاجرين والأنصار، لحرب المرتدين من كندة وحضرموت. وفيها يحذّر من الردّة، ويضرب لهم الأمثال بما لقيت القبائل المرتدّة في شماليّ الجزيرة، كحنيفة، وأسد، وعامر، وسُليم، وغيرها، من نكال، وأوّلها:

أرىٰ أمـراً لـكـم فـيـه سُـرورٌ وآخـرُهُ لَـكُـمْ فـيـه نَـدامـة [١٨٢]

وخمسة أبيات من الكامل لعثعث الكندي[١٨٣]، كتب بها إلى الأشعث بن قيس الكندي، عندما بلغه أنَّ الأشعث نَدم على ردّته، وأوّلها:

إنْ تُمْسِ كندةُ ناكثينَ عُهُودَهم   فاللهُ يَعْلَمُ أنّنا لمْ نَنْكُث[١٨٤]

وستّة أبيات من المتقارب، لثور بن مالك الكندي[١٨٥]، قالها حين أخرجته كندة، لثباته على الإسلام، وقيامه فيهم ناصحاً لهم بالسمع والطاعة لأبي بكر، وأولها:

تَطَاولَ لَيْلي لغَيِّ المُلُوكِ   وَقَدْ كُنْتُ قِدماً نَصَحْتُ الملوكا[١٨٦]

وأربعة أبيات من شطور السريع، قالها حارثة بن سراقة الكنديّ، حينما رفض زياد بن لبيد البياضي إطلاق ناقة فتي كندي، كان حارثة بن سراقة قَدْ سأله إطلاقها، لأنها قدْ وسمت بميسم الصدقة، وصارت في حقّ الله ـ تعالى ـ قائلاً لحارثة «لا أطلقها حتى أنظر من يمنعها». وأولها:

يَمْنَعُها شيخٌ بِخَدّيهِ الشَّيْبْ[١٨٧]

وأمَّا المقطعات المجهولة القائلين، فالأولى أربعة أبيات من الكامل، لرجل من كندة، عندما علم بأمر الكتاب الذي أرسله زياد بن لبيد لأبي بكر الصديق، طالباً منه المدد، وأولها:

أخْبِرْ زياداً أنَّ كندةَ أجْمَعَتْ   طُرًّا عليْكَ، فكيف ذلك تصنع؟[١٨٨]

والثانية ثلاثة أبيات من الطويل لآخر من كندة، قالها معلناً منع الزكاة، وعصيان عمّال أبي بكر على الصدقات وأولها:

إذا نَحْنُ أعْطَيْنا المصدِّق سؤله   فَنَحْنُ لَهُ فيا يُريدُ عَبيدُ[١٨٩]

والثالثة ثمانية أبيات من المتقارب لأمرأة من بني حنيفة، قالتها عشيّة موقعة اليمامة، تعلن فيها سخطها على مسيلمة الكذاب، لما جرّه على قومها من شؤم ونحس، وتهيب بمجاعة بن مرارة أنْ ينقذ من بقي منهم، وأولها:

مُسيلَمُ، لمْ يبْقَ إلا النساءُ   سبايا لِذي الخُفِّ والحَافِرِ[١٩٠]

الأراجيز:

والأراجيز التي سبق بها كتاب الردّة ثلاث:

الأولى: لمحكم بن الطفيل الحنفي، قالها في معركة اليمامة، عندما تبين له كذب مسيلمة، وضلاله، وأدرك أن نهايته قد أوشكت. وهي أربعة أبيات، أولها:

لَبِئْسَ مَـا أَوْرَدَنَا مُسَيْلِمَـةُ (١٩١)

والثانية لزياد بن لبيد البياضي، قالها عندما قتل جنده أربعة أخوة من ملوك كندة، هم: مخوس، ومشرح، وجمد وأبضعة، وهي أربعة أبيات أولها:

شكراً لمنْ يُعْطي الرَّغائبَ من سَعَه (١٩٢)

والثالثة لخالد بن الوليد، قبيل احتدام معركة اليمامة، حين نظر إلى بني حنيفة، فرآهم قد سلّوا سيوفهم، وأبرقوا بها، وهي خمسة أبيات، أولها:

لاَ تُوعِدُونا بالسُّيوف المُبْرِقَةْ (١٩٣)

وثمة قصيدة لابن عمرو اليشكري (١٩٤)، أورد كتاب الردة تسعة أبيات منها، وهي من الخفيف، قالها حين ارتدّ مسيلمة الكذاب، وشهد له الرجّال بن عنفوة بالنبوّة، وبأن رسول الله قد أشركه معه في الأمر. وكان الرجال قد وفد على الرسول، وقرأ القرآن، فكانت شهادته أعظم فتنة على الناس من تنبؤ مسيلمة. وهي في ذمها، وكشف كذبها. وقد سرت في أهل اليمامة، حتى أنشدتها المرأة والصبي، وأولها:

يَـا سُـعَـادَ الـفُؤادِ، بِـنْتَ أُثـالِ ... طـالَ لَـيْـلِي بِـفِـتْـنَـةِ الرَّجـالِ (١٩٥)

ولم يسبقه في إيرادها إلا سيبويه، فقد أورد في (كتابه) بيتاً واحداً منها هو التاسع. ولهذا فهي تعد فيما سبق إليه الواقدي.

ولعله قد اتضح من هذا العرض، أن (كتاب الردّة) المنسوب للواقدي، أهم مصادر الشعر التي وصلتنا في حروب الردة، على الإطلاق. لا بغزارة النصوص التي حفظها، ولا بكثرة الشعراء الذين نبه عليهم، وأورد بعض أشعارهم، فحسب، بل بما انفرد به من نصوص، كادت تضيع في خضم الحوادث الجسام التي مرّت بها أمتنا، وبما سبق إليه من نصوص، لولاه لما تسني لمن أتوا بعده أن يذكروها، أو يذكروا شيئاً منها، ولخسر الأدب العربي، والفكر الإسلاميّ بذلك خسارة لا تعوّض.

●●●

مصادر البحث:

١ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة: لعز الدين علي بن محمد الجزري. المعروف بابن الأثير الجزري/ تحقيق محمد نجا ومحمد عاشور، طبعة دار الشعب.

٢ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ليوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (بذيل الإصابة)/ تحقيق طه الزيني، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، طبع شركة الطباعة الفنيّة المتحدة، القاهرة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. وتحقيق علي البجاوي، نشر مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.

٣ ـ الإصابة في تمييز الصحابة: لأحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني/ تحقيق طه الزيني. نشر مكتبة الكليات الأزهرية، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٤ ـ الأعلام لخير الدين الزركلي، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩م.

٥ ـ الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب المصرية.

٦ ـ أنساب الأشراف: لأحمد بن يحيي البلاذري/ تحقيق محمد حميدالله، نشر معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالاشتراك مع دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩م.

٧ ـ البداية والنهاية: لعماد الدين إسماعيل المعروف بابن كثير. دار المعارف بيروت ١٩٦٦ ـ ١٩٨٠م.

٨ ـ تاريخ بغداد: لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، نشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٩ ـ تاريخ التراث العربي: لفؤاد سزكين، الجلد١ جـ٢ نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٠ـ تاريخ الرسل والملوك: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري/ تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة.

١١ـ التذكرة السعدية في الأشعار العربية: لمحمد بن عبد الرحمن ابن عبد المجيد العبيدي/ تحقيق عبدالله الجبوري، مطابع النعمان بالنجف الأشرف/ العراق ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

١٢ـ حسن الصحابة في شرح أشعار الصحابة: جابي زادة علي فهمي، مطبعة روشتن ١٣٢٤هـ، جـ١.

١٣ـ خزانة الأدب ولب لباب العرب العرب على شواهد شرح الكافية: للشيخ عبد القادر بن عمر البغدادي، ط١ المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة.

١٤ـ الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام: للإمام المحدث عبد الرحمن السهيلي/ تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار النصر للطباعة نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة.

١٥ـ شعر الحرب في أدب العرب في العصرين الأموي والعباسي إلى عهد سيف الدولة: لزكي المحاسني، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١م.

١٦ـ الشعر والشعراء: لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري/ تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٧ـ فهرسة مارواه عن شيوخه لأبي بكر الإشبيلي/ تحقيق فرنشكة قدارة.

١٨ـ الكامل في التاريخ: لعز الدين بن الأثير، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٩ـ كتاب الردة: لأبي عبدالله محمد بن عمر بن واقد الواقدي ـ مخطوط، مكتبة خدا بخش في بانكيبور بالهند، رقم ١٠٤٢ من (٤٣/١، ١٢٨٧هـ).

٢٠ـ كتاب العفو والاعتذار: لأبي الحسن محمد بن عمران العبدي المعروف بالرقام البصري/ تحقيق عبد القدوس أبي صالح، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢١ـ كتاب الفتوح: لأبي محمد أحمد بن أعثم الكوفي/ تحقيق محمد عبد المعيد خان حيدر آباد الدكن/ الهند ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٢٢ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لأبي محمد عبدالله ابن أسعد اليافعي، بيروت ١٣٩٠هـ.
٢٣ـ معجم الشعراء: لأبي عبدالله محمد بن عمران المرزباني/ تحقيق المستشرق سالم الكرنكوي نشر مكتبة القدسي/ القاهرة ١٣٥٤هـ.
٢٤ـ المغازي: لمحمد بن عمر بن واقد الواقدي/ تحقيق المستشرق مارسيدن جونس، نشر عالم الكتب، بيروت.
٢٥ـ المؤتلف والمختلف: للحسن بن بشر الآمدي/ تحقيق المستشرق فريتس كرنكو، نشر مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٤هـ.

الهوامش:

(١) شعر الحرب في أدب العرب في العصرين الأموي والعباسي إلى عهد سيف الدولة، لزكي المحاسني دار المعارف، القاهرة ١٩٦١م.
(٢) شعر الحرب في العصر الجاهلي، ط٢، مطبعة لجنة البيان العربي، نشر مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٣م.
(٣) صدر عن دار الأندلس، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
(٤) دور الشعر في معركة الدعوة الإسلامية، ط٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٧١م.
(٥) صدر عن مؤسسة علوم القرآن، ببيروت سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م وطبع ثانية سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
(٦) صدر عن الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
(٧) صدر عن مكتبة الأقصى، عمّان سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
(٨) نشرته دار الاعتصام سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
(٩) رسالة دكتوراه قدّمت إلى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
(١٠) صدر عن معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٦٩م.
(١١) نشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥م.
(١٢) ما ذكر من مؤلفات جاء على سبيل التمثيل لا الحصر.
(١٣) انظر على سبيل المثال: «أدب الحرب» لنجاح العطار وحنا مينة، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٦م. من ص ٢١ ـ ٤١.
(١٤) فرغ الباحث من جمع «شعر حروب الردة» وتحقيقه ودراسته.
(١٥) انظر: الروض الأنف للسهيلي، جـ٢ ص ١٣٢ وفهرسة ما رواه عن شيوخه لابن خير الاشبيلي ص: ٢٣٧ ومرآة الجنان: ٣٦/٢ وتاريخ التراث العربي لسزكين مجلداً جـ٢ ص:١٠٢.
(١٦) انظر المقدمة التي كتبها المستشرق مرسْدن جونس لكتاب (المغازي) للواقدي.
(١٧) تاريخ التراث العربي مجلد ٢ ص : ١٠٢.
(١٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٩) المصدر نفسه، ورقم المخطوطة ١٠٤٢ من (١/٤٣، ١٢٧٨هـ).
(٢٠) انظر ترجمته في الإصابة (٥٤٧٧) وحسن الصحابة ص: ٣٨ وخزانة البغدادي ١٣٩/١ والروض الأنف ٣٤٣/٢.
(٢١) كتاب الردة، لوحة (٨).
(٢٢) انظر ترجمته في الإصابة (٤١٦٩) والاستيعاب (١٢٥٠).
(٢٣) كتاب الردة، لوحة (١١).
(٢٤) انظر خبره في تاريخ الطبري ٢٨٨/٣ وكامل ابن الأثير ٢٦٥/٢، ٢٦٧ والبداية والنهاية ٣٤١/٦ وغيرها.
(٢٥) كتاب الردة، لوحة (١٩).
(٢٦) كتاب الردّة، لوحة (٢٤).
(٢٧) انظر: الشعر والشعراء ص: ٤٧٢ والاستيعاب (٢٥١٦) والإصابة (٧٧١٦).
(٢٨) كتاب الردة، لوحة (٢٤).
(٢٩) انظر: الإصابة (ط دار الكتاب العربي) ٣٤١/٣.
(٣٠) كتاب الردّة، لوحة (٢٦).
(٣١) انظر: أسد الغابة (٥١٢٧) والإصابة (٨٢٤٨).
(٣٢) كتاب الردة، لوحة (٤٠).
(٣٣) كتاب الردة، لوحة (٧).
(٣٤) المصدر السابق، لوحة (٨).
(٣٥) انظر ترجمته في الاستيعاب (١٣٥) والإصابة (٢٠٣) والمؤتلف والمختلف ص: ٤٥.
(٣٦) كتاب الردة. لوحة (٣١).
(٣٧) المصدر نفسه، لوحة (٤٠).
(٣٨) كتاب الردّة، لوحة (٣٧).
(٣٩) المصدر السابق، لوحة (٣٢).
(٤٠) المصدر نفسه، لوحة (٣٥).
(٤١) المصدر نفسه، لوحة (٣٦).
(٤٢) انظر ترجمته في: الاستيعاب (٨٣٤) والإصابة (٢٨٥٨) وأنساب الأشراف ص: ٢٤٥.
(٤٣) كتاب الردة، لوحة (٣٦).
(٤٤) كتاب الردة، لوحة (٣٧).
(٤٥) المصدر السابق، لوحة (٣٤).
(٤٦) المصدر نفسه، لوحة (١٩).
(٤٧) المصدر نفسه، لوحة (٣٤).
(٤٨) المصدر نفسه، لوحة (٣٦).
(٤٩) المصدر نفسه، نفس اللوحة.
(٥٠) انظر ترجمته في: أسد الغابة ٤/٤ والاستيعاب (١٨٣٨) والإصابة (٥٦٣٢).
(٥١) كتاب الردّة، لوحة (٣٩).
(٥٢) المصدر السابق، نفس اللوحة.
(٥٣) المصدر نفسه، لوحة (٢٦).
(٥٤) المصدر نفسه، لوحة (١٢).

(٥٥) المصدر نفسه، لوحة (١٥).
(٥٦) المصدر السابق، نفس اللوحة.
(٥٧) المصدر نفسه، لوحة (٧).
(٥٨) المصدر نفسه، لوحة (١٥).
(٥٩) المصدر نفسه، لوحة (١٦).
(٦٠) انظر كتاب العفو والاعتذار، للرقام البصري/ تحقيق عبد القدوس أبي صالح، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية جـ١ ص: ١٤٦ وما بعدها.
(٦١) كتاب الردة، لوحة (١٤).
(٦٢) المصدر السابق، لوحة (١٥).
(٦٣) انظر ترجمته في الأغاني: ٧٥/١٤ والاستيعاب (١٢٤٠).
(٦٤) كتاب الردّة، لوحة (٢٩).
(٦٥) انظر ترجمته في الإصابة ٢٢٣/٤ تحت اسم (جبر الكندي).
(٦٦) كتاب الردّة، لوحة (٣٥).
(٦٧) هو معاوية بن وهب بن قيس بن حجر الكندي. انظر ترجمته في الإصابة ١٥٩/٤.
(٦٨) كتاب الردة، لوحة (٣٥).
(٦٩) هو خطيب الرسول ﷺ. انظر ترجمة في الإصابة (دار الكتاب العربي) ١٩٧/١ والاستيعاب (بذيل الإصابة) ١٩٣/١.
(٧٠) كتاب الردة، لوحة (٢١).
(٧١) المصدر السابق، لوحة (٢٠).
(٧٢) كتاب الردة، لوحة (٢٠).
(٧٣) انظر ترجمته في الإصابة: ١٥٨/١ والاستيعاب (بذيله) ١٦٣/١.
(٧٤) كتاب الردة، لوحة (٢٢) وما بين المعقوفتين كلمة مطموسة لعلها (هند) أو (مي) أو غير ذلك.
(٧٥) المصدر السابق لوحة (٢٣).
(٧٦) انظر ترجمته في الاستيعاب (بذيل الإصابة تحقيق الزيني) ٢١٥/١٠ والإصابة: ٢٧/٢.
(٧٧) كتاب الردة، لوحة (٢٧).
(٧٨) انظر ترجمته في الإصابة: ٤٨١/٢.
(٧٩) كتاب الردة، لوحة (٣٣).
(٨٠) المصدر السابق، لوحة (٣٢).
(٨١) المصدر السابق.
(٨٢) المصدر نفسه.
(٨٣) كتاب الردة، لوحة (٣١).
(٨٤) انظر ترجمته في الاستيعاب (١٢٥٤) والإصابة (٤١٦٧) وأسد الغابة (٢٥٦٠).
(٨٥) كتاب الردة، لوحة (١٠).
(٨٦) المصدر السابق، لوحة (١٠).
(٨٧) انظر ترجمته في الاستيعاب (١٢٩١) والإصابة (٤٢٨٣) وأسد الغابة (٦٢٣٩).
(٨٨) كتاب الردة، لوحة (١٣).
(٨٩) كتاب الردة، لوحة (٢٨).

(٩٠) المصدر السابق، لوحة (٢٩).
(٩١) المصدر نفسه، لوحة (٣٣).
(٩٢) المصدر نفسه، نفس اللوحة.
(٩٣) المصدر نفسه، لوحة (٢٠).
(٩٤) المصدر نفسه، لوحة (٢٤).
(٩٥) المصدر نفسه، لوحة (٣٤).
(٩٦) كتاب الردة، لوحة (٢٧).
(٩٧) المصدر السابق، لوحة (١٧).
(٩٨) المصدر نفسه، لوحة (٢٥).
(٩٩) المصدر نفسه، لوحة (٢٧).
(١٠٠) المصدر نفسه، لوحة (٣٤).
(١٠١) كتاب الردة، لوحة (٣١).
(١٠٢) المصدر السابق، لوحة (١٤/١٥).
(١٠٣) المصدر نفسه، لوحة (١٢).
(١٠٤) المصدر نفسه، لوحة (١١).
(١٠٥) المصدر نفسه، لوحة
(١٠٦) كتاب الردة، لوحة (٣٥).
(١٠٧) هو سماك بن خرشة الأنصاري، شهد بدراً واحداً مع رسول الله ﷺ. انظر: الإصابة: ٥٩/٤.
(١٠٨) كتاب الردة، لوحة (٢١).
(١٠٩) المصدر السابق، لوحة (٢٢).
(١١٠) المصدر نفسه، لوحة (٢٣).
(١١١) المصدر نفسه، لوحة (٢١).
(١١٢) المصدر نفسه، لوحة (٢٢).
(١١٣) انظر ترجمته في: الإصابة: ١١/٢ والاستيعاب (بذيل الإصابة): ٩٩/٢.
(١١٤) كتاب الردة، لوحة (٢١).
(١١٥) انظر ترجمته في الإصابة: ١٤٧/١ والاستيعاب ١٤١/١ - ١٤٣.
(١١٦) كتاب الردة، لوحة (٢٢).
(١١٧) انظر ترجمته في الإصابة: ٢٩٢/١ والاستيعاب ٣٠٩/١.
(١١٨) كتاب الردة، لوحة (٢٠).
(١١٩) انظر الإصابة: ٥٠٦/٢.
(١٢٠) كتاب الردة، لوحة، (٢٠).
(١٢١) انظر طبقات ابن سعد: ٢٧٤/٣ والأعلام ٩٧/٣.
(١٢٢) كتاب الردة، لوحة، (٢٠).
(١٢٣) كتاب الردة، لوحة (٣٨).
(١٢٤) كتاب الردة، لوحة (٣٨).
(١٢٥) المصدر السابق، لوحة (٢٢).

(١٢٦) المصدر نفسه، لوحة (١٥).
(١٢٧) انظر المؤتلف والمختلف، ص: ١٢٨. والاستيعاب (٨٦٦) والإصابة (٢٧٧٦).
(١٢٨) كتاب الردة، لوحة (٩).
(١٢٩) كتاب الردة، لوحة (٩).
(١٣٠) انظر ترجمته في الإصابة (تحقيق الزيني): ١٢/٨٤ والأعلام: ٥/٢٥٨.
(١٣١) كتاب الردة، لوحة (١).
(١٣٢) انظر ترجمته في الإصابة (٢٩٨٣).
(١٣٣) كتاب لاردة، لوحة (١٢).
(١٣٤) انظر ترجمته في الأغاني: ١٦/٥٦ والإصابة: ٢/٣٢٠ وأسد الغابة: ١/٤٧٧.
(١٣٥) كتاب الردة، لوحة: ١٣/١٤.
(١٣٦) انظر ترجمته في الإصابة (تحقيق البجاوي) ٥/٨٣.
(١٣٧) كتاب الردة، لوحة (٢٦).
(١٣٨) كتاب الردّة: لوحة (٣٠).
(١٣٩) المصدر السابق، لوحة (٣٩).
(١٤٠) المصدر نفسه، لوحة (٢٤).
(١٤١) المصدر نفسه، لوحة (١٨).
(١٤٢) المصدر نفسه، لوحة (١٤).
(١٤٣) انظر ترجمته في: أنساب الأشراف ص ٥٢٩ وأسد الغابة ١/٤٦ والاستيعاب ١/٦٢ ـ ٦٤ والإصابة (ز) ٥/١٩ و(ب) ١/١٥ والتبيين في أنساب القرشيين ص ١٦٣.
(١٤٤) كتاب الردّة، لوحة (٨).
(١٤٥) انظر كتاب الردّة، لوحة ٢٣.
(١٤٦) المصدر السابق.
(١٤٧) انظر ترجمته في الإصابة، رقم (٢٦٩٣).
(١٤٨) كتاب الردة، لوحة (٢١).
(١٤٥) انظر ترجمته في الإصابة، رقم (١٦١٩).
(١٥٠) كتاب الردة، لوحة (١٢).
(١٥١) المصدر السابق، لوحة (٢٠).
(١٥٢) كتاب الردّة، لوحة (١٨).
(١٥٣) انظر ترجمته في: أنساب الأشراف، ص: ٣٧٦ وأسد الغابة: ١/٢٩٥ والإصابة: ٢/٢٧ والاستيعاب (بذيله).
(١٥٤) كتاب الردة، لوحة (١٩).
(١٥٥) المصدر السابق، لوحة (١٦).
(١٥٦) المصدر نفسه، لوحة (١٧).
(١٥٧) انظر ترجمته في: معجم الشعراء، ص: ٢٧٧ والإصابة: ٥/١٦٥.
(١٥٨) كتاب الردة، لوحة (١٤).
(١٥٩) انظر ترجمته في الإصابة: ٦/٦٩٩ وأسد الغابة: ٥/٤٨٥.
(١٦٠) كتاب الردة، لوحة (١٠).

(١٦١) انظر ترجمته في الإصابة: ١٢٧/٢.
(١٦٢) كتاب الردّة، لوحة (١٠).
(١٦٣) انظر ترجمته في الاسيعاب: ٥٥٩/٢ وأسد الغابة: ٣٠١/٢ والإصابة: ٢٧٨/٩.
(١٦٤) كتاب الردة، لوحة (١٤).
(١٦٥) المصدر السابق، لوحة (١٦).
(١٦٦) انظر ترجمته في الإصابة: ٢٤٦/٤ وأسد الغابة: ٢٢٤/٥.
(١٦٧) كتاب الردة، لوحة (١١).
(١٦٨) انظر ترجمته في الاستيعاب: ٥٥٩/٢ وأسد الغابة: ٣٠١:٢ والإصابة: ٦٨/٤ والشعر والشعراء: ٢٠٥/١ والأغاني: ٢٤٤/١٧.
(١٦٩) كتاب الردة، لوحة (٨).
(١٧٠) التذكرة السعدية، ص: ١٨٦.
(٧١) كتاب الردة، لوحة (١٤).
(١٧٢) انظر ترجمته في: أسد الغابة ٦١/٤ والإصابة ٢٦٩/٧ وتاريخ بغداد ١٩٥/٢.
(١٧٣) كتاب الردة، لوحة (٧).
(١٧٤) المصدر السابق، لوحة (٢٨).
(١٧٥) المصدر نفسه، لوحة (٣٠).
(١٧٦) انظر: معجم الشعراء، ص: ٦٦ والمؤتلف والمختلف، ص: ٩ والاستيعاب: ١٠٤/١ وأسد الغابة: ١٣٧/١ والإصابة: ١١٢/١.
(١٧٧) كتاب الردة، لوحة (٢٩) وهو مطابق لمطلع مقطعه لعبد الله بن حذف أرسل بها إلى أبي بكر أيضاً انظر: المصدر نفسه لوحة (٢٦).
(١٧٨) انظر: كتاب الفتوح ٦٠/١.
(١٧٩) كتاب الردة، لوحة (٣١).
(١٨٠) كتاب الردّة، لوحة (٤١).
(١٨١) انظر بعض أخباره في: كتاب الفتوح ٦٢/١ وكتاب الردة، لوحة (٣١).
(١٨٢) كتاب الردة، لوحة (٣٢).
(١٨٣) انظر: الإصابة ٢٦٣/٧ وكتاب الفتوح ٦٣/١.
(١٨٤) كتاب الردة، لوحة (٣٢).
(١٨٥) انظر ترجمته في الإصابة ٣٣/١.
(١٨٦) كتاب الردة، لوحة (٣٣).
(١٨٧) المصدر السابق، لوحة (٣٠).
(١٨٨) كتاب الردة، لوحة (٣٤).
(١٨٩) المصدر السابق، لوحة (٣٠).
(١٩٠) المصدر نفسه، لوحة (٢٣).
(١٩١) المصدر نفسه، اللوحة نفسها.
(١٩٢) المصدر نفسه، لوحة (٣٣).
(١٩٣) كتاب الردة، لوحة (٢٠).
(١٩٤) انظر خبره في الاكتفا، ص: ٧٦.
(١٩٥) كتاب الردة، لوحة (١٧).

الأصول بين الفقهاء والنحاة

د. عوض بن حمد القوزي

الخطوات الأولى للدرس النحوي تتصل اتصالاً مباشراً بالقرآن الكريم، إذ قامت لخدمته، وحمايته من اللحن والتصحيف، ثم تطورت فشملت بلاغته وإعجازه، وتعدت لدراسة تأويله وتفسيره، ثم دراسته دراسة صوتية لمعرفة مخارج الحروف، وتأثير بعضها في بعض. وبالنظر إلى كتاب سيبويه باعتباره أول كتاب في نحو العربية يصل إلينا نجده يشتمل على هذه العلوم جميعاً - وإن لم يسمها - ففي الكتاب نحو من أربعمائة آية قرآنية يسوقها سيبوية للتدليل على بعض قواعد النحو أو طرق التعبير والأساليب اللغوية المتبعة[1]، وفيه إسناد لعدد غير قليل من أئمة اللغة ورواتها وعلماء الأدب والقراءات[2].

ولأن طبيعة الدراسة النحوية في عصورها الأولى تعني دراسة كل ما من شأنه تقويم اللسان لانتحاء سمت كلام العرب وتصرفها في القول، من أجل ذلك كانت هذه العلوم فروعاً من علم العربية الذي بنى له سيبويه كتابه وافتتحه بقوله: «هَذَا بَاب علمٍ مَا الكَلِمُ مِنَ العَرَبِيَّة»[3].

لقد حوى «الكتاب» أصول العربية وفروعها، وبشموله امتدح بعد أن تداوله الناس، فقد «ذكر صاعد بن أحمد الجياني - من أهل الأندلس - في كتابه قال: لا أعرف كتاباً أُلِّف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير

ثلاثة كتب:
أحدهـا = المجسطي. لبطليموس، في علم هيئة الأفلاك.
والثانـي = كتاب أرسطاطاليس في علم المنطق.
والثالـث = كتاب سيبويه البصري النحوي.
فإن كل واحد من هذه لم يشذ عنه من أصول فنه شيء إلا مالا خطر له»[٤].

وهذا الشمول في الكتاب يتبعه عمق في الفكر يحتاج من المتلقي إلى استعداد ذهني قوي، كي يستفيد منه ويفيد، وهذا لا يتأتى لكل أحد، فقد قال المازني: «قرأ عليَّ رجل كتاب سيبوية في مدة طويلة، فلما بلغ آخره قال لي: أما أنت فجزاك الله خيراً، وأما أنا فما فهمت منه حرفاً»[٥].

إن تعلم «الكتاب» يبعث على النظر وحسن الاستنتاج وتصحيح القياس، فقد روى ابن شقير عن أبي جعفر الطبري قوله: «سمعت الجرمي يقول: أنا مذ ثلاثون سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه، قال: فحدثت به محمد بن يزيد (المبرد) على وجه التعجب والإنكار فقال: أنا سمعت الجرمي يقول هذا ـ وأومأ بيده إلى أذنيه ـ وذلك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه تفقه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش»[٦].

ولما كان المعنى اللغوي لكلمة (الفقه) هو الفهم[٧] جاز أن نقول إن أبا عمر الجرمي فهم الحديث وفقهه بعد الدُّربة والمعاناة في كتاب سيبويه. وبرهن على قدرته الفقهية المبنية على معرفته بالنحو بما روي عنه من مناظرة للفقهاء في بعض المسائل الفقهية التي كان يخرجها على مذاهب النحاة، يقول الزجاجي: «كان أبو عمر يوماً في مجلسه وبحضرته جماعة من الفقهاء فقال لهم: سلوني عما شئتم من الفقه فإني أجيبكم على قياس النحو، فقالوا له: ما تقول في رجل سها في الصلاة، فسجد سجدتي السهو، فسها؟ فقال: لا شيء عليه، فقالوا له: من أين قلت ذلك؟ قال: أخذته من باب الترخيم، لأن المرخم لا يرخم»[٨]. وليس في الأمر ما يستغرب، فتعلم النحو إنما هو تعلم للقياس، بل إن النحو كله قياس كما قال الكسائي:

إنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعْ وَبِهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُنْتَفَعْ[٩]

ويقول ابن الأنباري: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق، لأن النحو كله قياس، ولهذا قيل في حده: النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو»[١٠]، ويقول: «إذا بطل أن يكون النحو رواية ونقلاً، وجب أن يكون قياساً وعقلاً»[١١]

وبتقدم الدراسة النحوية أصبح القياس واحداً من أصول هذه الصناعة، ورسموا حدوده في «حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما»[١٢]، كما أنه واحد من أصول الفقهاء ويحدونه بحدود لا تبعد عن حد النحاة له، من هذه الحدود:

أنه: عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل.

أو: هو حمل فرع على أصل بعلة تقتضي إجراء حكم الأصل على الفرع.

أو: هو ربط الأصل بالفرع بجامع.

وهو لأجل هذا لا بد له من أربعة أشياء: أصل، وفرع، وعلة، وحكم[١٣].

لقد عني النحاة بالقياس منذ وقت مبكر، ويمكن القول بأنهم سبقوا الفقهاء إلى ذلك، فعبدالله ابن أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥هـ) كان شديد التجريد للقياس[١٤]، في حين لم يظهر القياس بوضوح عند الفقهاء إلا على يد أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م) وتلاميذه أمثال القاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي (ت ١٨٢هـ/٧٩٨م) الذي يعد أول من نشر علم أبي حنيفة[١٥]، والإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ/٨٠٤م) الذي يعتبر من أوائل العلماء الذين ربطوا بين مسائل الفقه والنحو[١٦]، بل ربما يكون الشافعي (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م) أول من رسم الخطوط الأولى لأصول الفقهاء[١٧]، ولست مع من يرى أن فكرة القياس عند النحاة ترجع إلى أصول الفقه وأن فكرة القياس الشرعي كانت معروفة منذ أيام الصحابة رضوان الله عليهم[١٨].

وعند الفقهاء والنحاة فإن القياس يعتمد على تجويد التعليل، حتى تتحقق القناعة، ولهذا برع علماء من الفريقين في إحكام القياس، وامتدحوا بذلك، فالخليل بن أحمد مثلاً يُثْنَىٰ عليه بأنه «كان الغاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس فيه»[١٩]، كما كان يقال عنه بأنه «سيد أهل الأدب قاطبة في علمه وزهده، والغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله»[٢٠].

والنحاة يتفاوتون في القدرة على التعليل، ويعيبون على من يخلط دون تعليل ولا تفسير، ولا أدل على ذلك من قول أبي حاتم السجستاني في نحويي بغداد وعلمائها: «ويتحفظ أحدهم مسائل من النحو بلا علل ولا تفسير، فيكثر كلامه عند من يختلف إليه»[٢١]، لذلك لم يعدوا بغداد مدينة علم، بل وصفوا ما فيها من علم بأنه منقول إليها ومجلوب للخلفاء وأتباعهم[٢٢].

ولما كانت الدراسة النحوية ـ كغيرها من الدراسات الأخرى ـ تتأثر بمعطيات العصر، فقد كان

القرن الثالث والرابع الهجريين عصر النضج في الدرس النحوي، وهو عصر عطاء ونضج في فروع المعرفة الأخرىٰ. فيه تفتحت العقول العربية على ثقافات الأمم الأخرى، وظهر لديهم بعض العلوم الحديثة، فأثرت بشكل مباشر أو غير مباشر في مناهج العلوم العربية التقليدية. فظهور الجدل والمنطق والفلسفة وعلم الكلام في ذلك العصر أثر بالمنهج على كثير من روافد المعرفة والفكر عند العرب، وأول العلوم العربية تأثراً بالمناهج الحديثة هو علم النحو، حيث سلك النحاة سبيل التعليل للأحكام القائمة، رافضين التسليم بقواعد النحو دون مناقشة، ومن خلال هذا الموقف برهنوا على حكمتهم، وكشفوا عن صحة اعتراضهم ومقاصدهم، وهم في الوقت نفسه يدركون أن هناك علة تطرد على كلام العرب، ـ وتنساق إلى قانون لغتهم، وهم لها أكثر استعمالاً وأشدُّ تداولاً[٢٣]. وكان في ذلك العصر نحاة متكلمون، ألفوا في النحو كتباً كما ألفوا في الكلام أخرىٰ، وما من شك في أن ثقافتهم المتنوعة سيظهر تأثيرها فيما يكتبون، فالفراء مثلاً، وهو الذي قيل فيه: «لولا الفراء ما كانت عربية»[٢٤]، وأنه «أمير المؤمنين في النحو»[٢٥]، كـان يحب الكلام، ويميل إلى الاعتزال ... وكان يتفلسف في تصانيفه، ويسلك ألفاظ الفلاسفة»[٢٦]، ويناظر المتكلمين فيظفر بهم[٢٧]، وأبو عثمان المازني كان لا يناظره أحد إلا قطعه لقدرته على الكلام[٢٨]، وعلي ابن عيسى الرماني (ت ٣٨٥هـ/١٠٩٢م) كان من متكلمي المعتزلة، وقد صنف كتباً في الكلام[٢٩]، بل قيل: إنه كان يمزج كلامه في النحو بالمنطق[٣٠]، وكان يبرهن على القضايا المنطقية بالعلل النحوية، كما يعلل قواعد النحو بالقضايا المنطقية[٣١]، وأبو القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ/٩٤٨م) يخوض في مسائل الفلسفة وهو يعرض لاختلاف النحويين في تحديد الاسم والفعل والحرف، ويقدم تعريفات للفلسفة نفسها ويختمها بقوله: «وإنما ذكرنا هذه الألفاظ في تحديد الفلسفة هـاهنا، وليس من أوضاع النحو، لأن هذه المسألة يجيب عنها من يتعاطى المنطق وينظر فيه، فلم نجد بداً من مخاطبتهم من حيث يعقلون، وتفهيمهم من حيث يفهمون»[٣٢]. وعبارة الزجاجي الأخيرة يجب ألا تمرّ دون مناقشة. ففيها تصريح بانتهاج خطة في التأليف النحوي على مذاهب المناطقة، تقوم على الحجة وبيان العلة، لا على التخرص أو إطلاق الأحكام دون مناقشة ولو لم يتأثر الزجاجي بمناهج المناطقة الجدلية، ولم يلم بعلومهم، لما وجد نفسه مضطراً إلى مخاطبتهم «من حيث يعقلون وتفهيمهم من حيث يفهمون»، وبتتبع الآراء التي عرضها في كتابه «الإيضاح في علل النحو» نقف على «صورة واضحة من صور اتصال المنطق بالنحو واقتران مسائل العلمين بعضها ببعض»[٣٣].

ولعلها مقولة حق إذا قلنا: إنه وجد من علماء النحو في القرن الرابع الهجري من بزَّ مناطقته وظهر

عليهم، فأبو سعيد السيرافي (ت٣٦٨هـ/٩٧٨م) يناظر متى بن يونس في مسائل المنطق، وبالبراهين العقلية يثبت أن النحو منطق ولكنه مسلوخ عن العربية، وأن المنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي، وأثبت له أن المنطق والنحو واللفظ والإفصاح والإعراب ... كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة(٣٤)، بل إن نحاة البصرة كانوا قد اشتهروا بالتعليل والجدل كما اشتهروا بالقياس والقدرة عليه(٣٥)، ولا يعني هذا أن غيرهم من علماء ذلك العصر قد أهملوا الاحتفال بالعلة كلية، فإن إتعاب النفس في البحث وراء العلة كان إحدىٰ سمات الشرف عندهم(٣٦).

لقد وصل الترف الذهني بالعلماء في العصر الذهبي للعلوم إلى أن استعذبوا كدَّ العقول وتعليل بعض الأحكام ومناقشتها بالرغم من قيام الدليل الصريح عليها، وليس ذلك منهم إلا لولعهم بقدح زناد أفكارهم، وعرض بضاعتهم العلمية المصبوغة بطابع الثقافة الواسعة القائمة على الاستدلال وحسن النظر. روي أن عبدالله ابن إدريس الأودي كان «يذهب إلى تحريم النبيذ من بين أهل الكوفة، فقال ذات يوم: وددت أني وجدت فقيهاً يحاجني ألزمه الحجة في تحريمه، فحضره يحيىٰ بن آدم فناظره في ذلك، وكان يحيي يذهب إلى تحليله، فقال له ابن إدريس: تترك الحديث فإنك تعارض بأحاديث التحليل، ولكن **هلم النظر**، ألست تقول: إنما يحرم السكر؟ قال: كذلك أقول. قال: فإنما يحرم القدح الذي يسكر منه الإنسان؟ قال: نعم، قال: فما تقول في رجل شرب تسعة أقداح من نبيذ فلم يسكر؟ قال: هذا حلال، قال: فإن شرب عاشراً فسكر؟ قال: هذا حرام. (قال): ولو لم يتقدم العاشر تسعة أقداح قبله ما سكر منه. قال: فما تقول أنت في رجل له أربع نسوة أيتزوج أخرى؟ قال: لا. قال: وما تقدم حلال؟ قال: نعم قال: فلولا الأربع لم تحرم الخامسة. فقال: خدعتني، قال له: يحي، قال رسول الله ﷺ: «الحرب خدعة»(٣٧).

والعلة العقلية مصدرها الاجتهاد، ولهذا فكثيراً ما ترى في المصادر القديمة اختلاف المذاهب النحوية، والمنتصرين لهذا المذهب أو مخالفيه، من ذلك مثلاً حديث ابن جني عن «إيَّا»، فقد أورد رأي أبي الحسن الأخفش فيها وقال: «إنه من لطيف ما تضمنه هذا الفصل، وبه كان أبو علي رحمه الله ينتصر لمذهب أبي الحسن ويذب عنه، ولا غاية في جودة الحجاج بعده(٣٨). أو قوله: «على أن أبا الحسن قد كان يذهب في المفعول معه إلى أن انتصابه انتصاب الظرف فكأن الواو الآن على مذهب أبي الحسن ليست موصولة لِقُمْتُ إلى زيد كما يقول كافة أصحابنا»(٣٩)، وقوله: «مذهب الخليل في (لن) وذلك أن أصلها عنده (لا أن)»(٤٠). ومثل ذلك كثير.

واختلاف المذاهب في النحو، وانقسام النحاة إلى بصريين وكوفيين ثم بغداديين وأندلسيين وغيرهم، يذكرنا باختلافها عند الفقهاء والأصوليين، إلا أن هؤلاء حصروا مذاهبهم في عدد محدود، ورتبوا لكل منها أسسه التي يقوم عليها، وأصبح لكل أتباعه ومؤيدوه، أما النحاة فمذاهبهم لا تحصى، لأن للإنسان أن يرتجل من المذاهب ما يدعو إليه القياس، ما لم يلو بنص أو ينتهك حرمة شرع [٤١]. وفرق آخر بين اختلاف المذاهب عند الفريقين، ففي حال النحو الخلاف يعني تخطئة الخصم ـ غالباً ـ، وليس الأمر كذلك في حال الفقه، كما أن هناك فرقاً آخر بينهما وهو أن درجة الخلاف بين النحاة لا ترقىٰ إلى تلك التي بين الفقهاء، إذ من العسير أن يجتمع أصحاب المدرسة النحوية على رأي واحد في عدد من القضايا النحوية، في حين يكون الغالب على أصحاب المذهب الفقهي اقتفاء إمامهم في كثير من الأحكام.

والاجتهاد عند الفريقين وثيق الصلة بالإجماع [٤٢]، والفقهاء يستدلون على حجية الإجماع بما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» [٤٣]، وهم ملتزمون به، منكرون على مخالفه. وبالرغم من تحرر النحاة من كثير من القيود التي يلتزم بها الفقيه، وبالرغم من اقتناعهم بأن علمهم لا يتعبد به، وإنما هو من استقراء اللغة، وتسليمهم بأن من حق مجتهديهم أن يعتلوا لأحكامهم بما يهتدون إليه من صحة تعليل واستقامة قياس، بالرغم من ذلك كله إلا أنهم لا يسمحون «بالإقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها، وتقدم نظرها، وتتالت أواخر على أوائل، وأعجازاً على كلاكل» [٤٤].

وموقف النحاة من الاجتهاد لا يعني التسليم الكلي بالموروث النحوي، بقدر ما هو احترام لجهود السلف، واعتراف بقدمتهم وعلو مكانتهم العلمية، فالجاحظ يقول: «ما على الناس شيء أضر من قولهم (ما ترك الأول للآخر شيئاً)» [٤٥]، وهذه دعوة صريحة منه إلى الاستمرار في التنقيب والبحث، دون الاستكانة إلى التقليد، والقناعة بما هو قائم دون تطوير أو تمحيص، ويعجبني قول المازني في هذا الموضوع: «وإذا قال العالم قولاً متقدماً فللمتعلم الاقتداء به، والاحتجاج لقوله، والاختيار لخلافه إذا وجد لذلك قياساً» [٤٦]، وكما أن باب الاجتهاد عند الفقهاء مفتوح أمام من تتوفر فيه شروط المجتهد، فإنه كذلك عند النحاة، فهم ينطلقون في الاجتهاد من أسس جدلية نظرية وأخرى قياسية، فيعللون للظواهر اللغوية والنحوية، ويختصمون، ويخالف بعضهم بعضاً، وقد تراهم يصلون إلى نتيجة واحدة في الحكم وإن اختلفت طرائقهم إليه، ومع ذلك يبقى أمام علمائهم مجال لمناقشة آراء السابقين، وهم بعدُ إما أن يسلِّموا بها عن اقتناع، وإلا كان عليهم نقضها بالدليل القاطع والحجة الدامغة، وهذا

«الخليل بن أحمد رحمه الله سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترتها من نفسك؟ فقال: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت واقع كلامها، وقام في عقولها علله ـ وإن لم ينقل ذلك عنها ـ واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق والبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا ولسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو (هي) أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها»(٤٧).

ولعل من القواعد التطبيقية عند الفقهاء قولهم: «المتهم بريء حتى تثبت إدانته»، كذلك فإن النحوي يأخذ اللغة وقوانينها الأولية فيحترمها حتى يقوم عنده دليل على مخالفتها، فسيبويه يقول مثلاً: «وأما ما جاء نحو تَوْلَبٍ وَنَهْشَلٍ فهو عندنا من نفس الحرف مصروف حتى يجيء أمر يبينه»(٤٨)، ويقول أبو علي الفارسي في معراض كلامه عن كلمة «أوّل»: «على أن الهمزة زائدة فيه حتى يقوم دليل على أنه أصل»(٤٩). ويقول أيضاً عن تاء (تَرْتَب وتُرْتَب): «والتاء أصل حتى يقوم دليل من الاشتقاق أو ما يقوم مقامه»(٥٠).

وكما اتصف الفقهاء بالدقة في إطلاق المصطلحات والأحكام وحرصوا عند وضع الحدود أن تكون حدودهم جامعة لأطراف المحدود، لا يخرج عنها منه شيء، مانعة لدخول غيره فيه، كذلك فإن هذه الدقة من مطالب النحاة، فهم حريصون على انتقاء مصطلحاتهم، وتوظيفها في الاستعمال اللغوي المناسب. فمن الأمثلة على ذلك أن الصيغة اللفظية إذا كانت شاذة في القياس مطردة في الاستعمال، فإنهم لا يجيزون إطلاق اصطلاح «الشذوذ» عليها إلا بقيد يحدها، بحيث لا تبقى عامة، فقولهم (المَحِيْض) و(استَحْوَذَ) بناءآن شاذّان في القياس وإن اطردا في الاستعمال، فالنحوي الأصيل هنا يقول: هذا لا يقاس عليه، ويستعمل لأنه مسموع، ولا يقال إنه شاذ. «ومثل هذا من الفقه الحكم في الجنين والمصراة، لا يقال هذا شاذ، ولكن يقال: هذا مخصوص، لا ينتزع منه علة ولا يقاس عليه ولكن يتلقى بالقبول ... للنص عن النبي ﷺ»(٥١).

نظر فقهاء العربية إلى اللغة واستقرأوها، ورتبوا القواعد والأحكام لما سمعوا من العرب الموثوق

بلغاتهم، وصنفوا الألفاظ بحسب طرق الإسناد وتأثير العوامل في المعمولات، وقسموا الكلام إلى مبني ومعرب، وإلى فعل واسم وحرف، وضبطوا كل طائفة بقوانين لا يند عنها إلا القليل الذي سموه شاذاً، وبهذه النظرة الفاحصة جعلوا «السماع» أهم أصولهم، وقدموه على «القياس» الذي تفاخروا بحذقهم له، ووصل إهتمامهم به أن قالوا: إن اللغة ما لا يؤخذ إلا بالسماع، ولا يلتفت فيه إلى القياس[٥٢]، وهم بهذه النظرة إنما يترسمون منهج الفقهاء الذين جعلوا الرواية تبطل الاجتهاد[٥٣]، وقولهم بنقض الاجتهاد إذا بان النص بخلافه[٥٤]، يقول ابن جني: «إذا أداك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه[٥٥]. ويقول: «السماع يبطل القياس»[٥٦]، وليس ثمة أصل مقدم على القياس غير السماع، فهذا شيخ القياسيين أبو علي الفارسي يقول: «الحمل على القياس والأمر العام أولى حتى يحوج إلى الخروج عنه أمر يضطر إلى خلافه ويخرج عن الشائع الواسع»[٥٧]، وأي أمر يكون أولى من القياس غير السماع؟!

ونظراً لاختلاف اللهجات باختلاف القبائل العربية فإن السماع قد يضطرب، فتختل الرواية، فاحتاط الجمهور لذلك إذ لم يعتدُّوا بالسماع غير المتواتر، ورفضوا الحكم بالشاذ النادر، وجعلوا حكم القليل المسموع كحكم حديث الآحاد عند الأصوليين، كما وثقوا بعض القبائل دون بعض من حيث الفصاحة، ووثقوا بعض رواة العربية دون بعض، ولهذا فكثيراً ما نقرأ مثل قول المازني: «ولم يؤخذ هذا إلا عن الثقات» قال ابن جني: «يريد به لم تؤخذ هذه اللغة إلا عن الثقات» وعقب على ذلك بقول شيخه أبي علي: «لأن العلل لا يحتاج فيها إلى ذكر الثقة كما يحتاج إلى ذلك في الرواية»[٥٨].

وكما وجد من الأصوليين من يعتد بحديث الآحاد، كذلك فإن نحاة الكوفة يتساهلون في أمر الرواية، فيحتجون بالخبر المفرد الذي يتشدد البصريون في عدم التعويل عليه. روي أنه اجتمع شيخ الكوفيين ثعلب، وشيخ البصريين المبرد في مجلس محمد بن عبدالله بن طاهر، فسألهما عن قول الله عز وجل «إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ»[٥٩] كم فيه لغة؟ قال المبرد: «بُرَآءُ على مثال كُرَمَاء، وبِرَاء على مثال كِرَام. فقال ثعلب: وبُرَاءٌ أيها الأمير. فسأل الأمير المبرد رأيه في قول ثعلب، فقال: سله من أين؟ فقال ثعلب: «حدثني سلمة عن الفراء أنه سمع أعرابية تقول: ألا في السَّوَةِ أنتنَّ، تريد ألا في السَّوْءَة، فطرحت الهمزة فسأل الأمير المبرد: ما تقول يا محمد؟ فأجاب بقوله: لا ينسخ القرآن إلا مثله ثم قال:

لا يترك كتاب الله وإجماع العرب لقول أعرابية رعناء[٦٠]. وهذا الموقف المتشدد من قبل النحاة مقابل المرونة عند الفقهاء أمر يدعو إلى العجب، إذ الأولى أن يقوم الدليل على خبر الواحد في اللغة لا في الشرع لأن «اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص»[٦١]. وفي الأمثلة التالية ما

يكشف عن احتفال النحاة بالتواتر في الرواية، وإهمالهم للقليل أو النادر:

فسيبويه يقيس على الأكثر[٦٢]، ويقول: «الشَّكُوْرُ، كما قالوا: الجَحُوْدُ، فإنما هذا الأقل نوادر تحفظ من العرب ولا يقاس عليها، ولكن الأكثر يقاس عليه»[٦٣]. ويقول: «لا ينبغي أن نقيس على الشاذ المنكر في القياس»[٦٤].

وموقف سيبويه من السماع والقياس واضح، فما لم يطرد في السماع فإن القياس عليه غير سائغ عنده، فاسمعه عند قياس الخليل (لمْ أُبَلْ) في الحذف على (لَمْ يَكُنْ)، وأن من كلام العرب حذف النون والحركات نحو (مُذْ، ولَدُ، وقَدْ عَلْمَ) التي أصلها (مَنْذُ، ولَدُنْ، وقَدْ عَلِمَ) قال: «وهذا من الشواذ وليس مما يقاس عليه ويطرد»[٦٥].

لئن كانت علل النحاة وأقيستهم ترضي فضولهم العلمي وترفهم الذهني فإنها لم تكن تقابل بالرضا على الدوام، فالفرزدق مثلاً يتضجر من تأويلاتهم فيتحداهم بقوله: علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا[٦٦]. وهجاؤه لابن الحضرمي أشهر من أن يذكر[٦٧]، وربما تعرضوا للهجاء حتى من خاصتهم، فالأصمعي يروي عن عيسى ابن عمر ـ وهو نحوي مشهور ـ أنه أنشد بيتاً في هجاء النحويين وهو قوله[٦٨]:

إذَا اجْتَمَعُوا عَلَى أَلِفٍ وَوَاوٍ ... وَيَاءٍ هَاجَ بَيْنَهُمْ جِدَالُ

ويسخر أحمد بن فارس من علل النحاة وحججهم فيقول[٦٩]:

مَرَّتْ بِنَا هَيْفَاءُ مَجْدُولَةٌ ... تُرْكِيَّةٌ تَنْمِي لِتُرْكِيٍّ
تَرْنُو بِطَرْفٍ فَاتِرٍ فَاتِنٍ ... أَضْعَفَ مِنْ حُجَّةِ نَحْوِيٍّ

ويهجوهم عمار الكلبي بقوله[٧٠]:

مَاذَا لَقِيْنَا مِنَ المُسْتَعْرِبِينَ وَمِنْ ... قِيَاسِ نَحْوِهِم هَذا الَّذِي ابْتَدَعُوا
إنْ قُلْتُ قَافِيَةً بِكْراً يَكُونُ بِهَا ... بَيْتٌ خِلاَفَ الَّذِي قَاسُوهُ أَوْ ذَرَعُوا
قَالُوا لَحَنْتَ وَهَذَا لَيْسَ مُنْتَصِباً ... وَذَاكَ خَفْضٌ وَهَذَا لَيْسَ يَرْتَفِعُ
وَحَرَّضُوا بَيْنَ عَبْدِالله مِنْ حَمَقٍ ... وَبَيْنَ زَيْدٍ فَطَالَ الضَّرْبُ وَالْوَجَعُ
كَمْ بَيْنَ قَوْمٍ قَدْ احْتَالُوا لِمَنْطِقِهِمْ ... وَبَيْنَ قَوْمٍ عَلَى إعْرَابِهِمْ طُبِعُوا
مَا كُلُّ قَوْلِيَ مَشْرُوحاً لَكُمْ فَخُذُوا ... مَا تَعْرِفُونَ. وَمَا لَمْ تَعْرِفُوا فَدَعُوا

وقد يتعرض النحوي لمواقف غير عادية نتيجة لسوء فهم أسرار صناعته لأن العامة تعرف العربية بالطبع لا بالتعليم ـ أو هكذا تزعم ـ، وتخاف إن هي فارقت سجيتها أن تفقد ما فيها من لذة ومتعة، فقد روي أن أعرابياً وقف على حلقة أبي زيد جادياً (مستميحاً)، فظن أبو زيد أنه جاء ليسأل مسألة في النحو، فقال له أبو زيد: سل يا أعرابي عما بدا لك، فقال على البديهة:

لَسْتُ لِلنَّحْوِ جِئْتُكُمْ	لاَ وَلاَ فِيْهِ أرْغَبْ
أَنَا مَا لِي ولامْرِيءٍ	أَبَدَ الدَّهْرِ يْضْرَبْ
خَلِّ زَيْداً لِشَأْنِهِ	حَيْثُمَا شَاءَ يَذْهَبْ
واسْتَمِعْ قَوْلَ عَاشِقٍ	قَدْ شَجَاهُ التَّطَرُّبْ
هَمُّهُ الدَّهْرَ طَفْلَةٌ	فَهْوَ فِيْهَا يُشَبِّبْ[٧١]

ولما كانت النهضة الفكرية مصحوبة بظهور بعض المذاهب المخالفة لعقيدة السلف، ومن أبرزها «الزندقة» التي وقف المسلمون من أهلها موقف المنابذة والحذر، مخافة أن تستهوي شبابهم، فيضلوا، التبس أمر بعض العلوم ومن بينها النحو على كثير من العامة، الأمر الذي أدّى إلى إحراج بعض النحاة واتهامه في عقيدته، فقد روي أن أبا حاتم السجستاني قدم بغداد «ودخل المسجد فسئل عن قول الله تعالى «يا أَيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوا قُوْا أَنْفُسَكُمْ» كيف يقال منه للواحد؟ فقال: قِ، فسئل عن الاثنين، فقال: قِيَا، فسئل عن الجمع فقال: قُوْا، فَطُلِبَ إليه أن يجمعها للسائل، فقال: قِ، قِيَا، قُوْا. وكان في ناحية المسجد رجل يسمع ما يدور بين الأستاذ والتلميذ، فقال لصاحبه: احتفظ بثيابي حتى أرجع، وانطلق إلى صاحب الشرطة فقال له: إني ظفرت بقوم من الزنادقة يقرأون القرآن على صياح الديك، فما شعر أبو حاتم ومن معه حتى هجم الشرطة عليهم، فأخذوهم إلىٰ مجلس صاحبهم، فسألهم عما كانوا فيه، فتقدم أبو حاتم يقص النبأ عليه، وقد اجتمع خلق ينظرون ما يكون، فعنَّفه صاحب الشرطة وقال: مثلك يطلق لسانه عند العامة بمثل هذا؟! ، وضرب أصحابه عشرة عشرة وقال: لا تعودوا إلى مثل هذا»[٧٢].

ولم يقف الأمر عند مستوى فهم العامة لما وصل إليه الدرس النحوي من تقعيد وتعقيد وتشابك تعليل، بل تجاوز إلى أن يحذر بعض الشيوخ تلاميذه من تعليلات بعض النحاة، وخاصة أولئك الذين اشتهروا بحذق الكلام والمنطق والفلسفة، فأبو حيان الأندلسي يقول: «كان بعض شيوخنا من أهل المغرب يقول: إيَّاكم وتعاليل الرماني والورَّاق ونظرائهما»[٧٣].

ولم تذهب النصيحة هذه سدىً، إذ آتت أكلها وأثرت في أبي حيَّان ـ وهو نحوي الأندلس ـ فتراه بعد حين يقول: «والنحويون مولعون بكثرة التعليل، ولو كانوا يصنعون مكان التعاليل أحكاماً نحوية مسندة للسماع الصحيح لكان أجدى وأنفع»(٧٤).

أما علل الفقهاء فلم تواجه بشيء من هذا، وما ذلك إلا لأنها «أعلام وأمارات لوقوع الأحكام، ووجوه الحكمة فيها خفية عنا، غير بادية الصفحة لنا»(٧٥).

وإذا كانت الحكمة في بعض الأمور واضحة بالتعليل، والنفس ترتاح لفهم الأسرار الكامنة من ورائها ومعرفة الأسباب التي من أجلها شرعت تلك الشرائع، فإنه ليس من الضرورة أن تعلل جميع الأحكام الفقهية، بل إن النفوس لتنقاد إلى الحكم أحياناً دون التطلع إلى معرفة الحكمة من ورائه، رضاً منها بالأمر الإلٰهي الوارد في ذلك، فشروعية الصلاة مثلاً، تجد النفس تتقبلها دونما حاجة إلى معرفة العلة من وراء جعل الصلوات في اليوم والليلة خمساً دون غيرها من العدد، وليست في حاجة إلى معرفة الحكمة والمصلحة في عدد الركعات، ولا في اختلاف ما فيها من التسبيح والتلاوات. وما قيل عن الصلاة يمكن أن يقال عن الحج وترتيب أنساكه، وكذلك فرائض الطهور وغيرها من الأمور(٧٦).

ولما كانت علل النحاة جدلية نظرية، فإنّها «أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين. وذلك أنهم إنما يحيلون إلى الحس ... وليست كذلك علل الفقه»(٧٧)، ولم يقف النحاة عند حد في طلب العلة، فراحوا يبحثون عن العلة وعلة العلة(٧٨)، وتركوا أحياناً «ما اتفقوا عليه وهو الحكم النحوي، وراحوا يشققون القول ويكثرون الخلاف في أمور نظرية بحتة تدور حول ذلك الحكم المتفق عليه من قريب أو بعيد»(٧٩).

لقد عرض ابن جني للموازنة بين علل هؤلاء وهؤلاء، وضرب الأمثلة. ما ذكرنا هنا وما لم نذكر، ثم عقب على ذلك بقوله: «وبعد، فقد صح ووضح أن الشريعة إنما جاءت من عند الله تعالىٰ، ومعلوم أنه سبحانه لا يفعل شيئاً إلا ووجه المصلحة والحكمة قائم فيه، وإن خفيت عنا أغراضه ومعانيه، وليست كذلك حال اللغة، ألا ترى أن قوة تنازع أهل الشريعة فيها، وكثرة الخلاف في مباديها، ولا تقطع فيها بيقين، ولا مَن الواضع لها، ولا كيف وجه الحكمة في كثير...»(٨٠)، ولكي لا يلتبس الأمر على بعض الدارسين قال: «لسنا ندعي أن علل أهل العربية في سمت العلل الكلامية البتة، بل ندعي أنها أقرب إليها من العلل الفقهية، وإذا حكمنا بديهة العقل، وترافعنا إلى الطبيعة

والحس، فقد وفينا الصنعة حقها، وربأنا بها أَفْرَع مشارفها، وقد قال سيبويه: وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً»(٨١).

وبالرغم من ذلك كله، فإن علل النحاة مأخوذة من علل الفقهاء، منتزعة منها بالملاطفة والرفق كما يقرر ابن جني نفسه(٨٢).

مما سبق يمكن القول: «إن علماء العربية احتذوا طريق المحدثين من حيث العناية بالسند ورجاله وتجريحهم وتعديلهم ... فكانت لهم نصوصهم اللغوية كما كان لأولئك نصوصهم الحديثية، ولهم طبقات الرواة كما لأولئك. ثم احتذوا حذو المتكلمين في تطعيم نحوهم بالفلسفة والتعليل، ثم حاكوا الفقهاء أخيراً في وضعهم للنحو أصولاً تشبه أصول الفقه، وتكلموا في الاجتهاد فيه كما تكلم الفقهاء وكان لهم طرازهم في بناء القواعد على السماع والقياس والإجماع، كما بنىٰ الفقهاء استنباط أحكامهم على السماع والقياس والإجماع»(٨٣)، وهذا هو تفسير مقولة أبي البركات الأنباري وهو يتحدث عن أصول الفقه وأصول النحو: «فإن بينهما من المناسبة ما لا خفاء به، لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول»(٨٤). نعم، فكما أن الفقيه يعتمد في وضع الأحكام الفقهية على النصوص التي تعب في توثيقها المحدث، كذلك يفعل النحوي عند وضع الأحكام لتلك النصوص اللغوية التي أضنى اللغوي نفسه في جمعها وتلقطها من أفواه الأعراب، وكما أن الفقيه يقيس ما لا دليل عليه على ما استقام دليله، فإن النحوي يقيس ما لم يسمع عن العرب على ما سمع منهم، وهكذا، لأن «أصول اللغة محمولة على أصول الشريعة»(٨٥).

ولعلنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن ما نرىٰ من مسائل التمرين عند النحاة إنما هو صدى تلك الافتراضات البعيدة عند الفقهاء، فإذا كان الفقهاء يبحثون أحكام الزواج بالجن وتبعاته وما يترتب عليه من ولد ونحوه، أو يبحثون أموراً، كميراث الجدِّ في الطبقة الخامسة من حفيد كلالة، فإن النحاة أيضاً يفترضون أموراً يبعد إحتمال وقوعها، فمما بحثوا في هذه التمرينات.

ـ لو سمي رجل ببيت شعر هل ينصرف؟، وأي جزء منه الذي يقع عليه الإعراب؟.

ـ ولو سمي إنسان «فُوْ» أو «أَنْ» أو سميت امرأة «عَمْرو» هل تنصرف مثل هذه الأسماء؟، والأمثلة على ذلك كثيرة(٨٦).

حاجة الفقيه إلى النحو:

إن نظرة سريعة في تأريخ النحو العربي ترينا أن جمهرة كبيرة من النحاة قد اشتهرت في أكثر من

علم، ويأتي في مقدّم اهتمامات هذه الفئة التعلق بالقراءات، والتفسير، والحديث، ورواية الشعر، والعروض، وعلوم اللغة الأخرى، حتى إن حذقهم لهذه العلوم يجعل وصفهم بالنحويين من قبيل التغليب فحسب. وليس يخاف أمر الصلة بين النحو وبين هذه الفنون، فالقرآن أول مصادر الاستشهاد النحوي، وعليه قام التفكير في صناعة النحو، ومن أجله قام هذا العلم. كما لا يخلو تفسير من تناول النص الكريم بالإعراب من قريب أو بعيد، والنحاة وإن اختلفوا في أمر الاستشهاد بالحديث الشريف، فإنهم لا يختلفون في فصاحة المصطفى ﷺ ونقاء عبارته، ولم تخل كتبهم من الحديث النبوي حتى مع رغبة بعضهم عن اعتباره أحد مصادر الاستشهاد. أما الشعر فعليه يعول النحوي لا في القواعد المطردة فحسب، بل حتى في الشذوذ، ومعرفة الشعر تستدعي بالضرورة معرفة علومه من عروض وقافية وعيوب كلٍّ، ومعرفة رواته وتوثيقهم، وفصاحة الشعراء، ومواطن قبائلهم إلى غير ذلك.

والشواهد على ما ذكر كثيرة: فأبو الأسود الدولي كان شاعراً، قارئاً، حكيماً قبل أن يعرف بأنه أول من صنع في النحو صنعاً [٨٧] . وأبو عمرو بن العلاء كان أحد القراء السبعة المشهورين [٨٨]، وعيسى بن عمر الثقفي الذي عرف بقراءاته المشهورة وحذقه للعربية [٨٩]، والخليل بن أحمد مخترع علم العروض وعنه أخذ سيبويه جل آرائه النحوية، وسيبويه كان طالب حديث قبل أن يصبح طالب نحو ولغة [٩٠]، والكسائي كان أحد القراء المشهورين، ومؤدباً للخلفاء العباسيين، ثم هو بعد رأس النحاة الكوفيين [٩١] . وفي القرن الثالث الهجري كان أبو العباس المبرد قائد المدرسة البصرية النحوية، وعرف عنه سعة الرواية وحسن الأدب والشعر [٩٢] وفي القرن الرابع الهجري كان أبو سعيد السيرافي شارح كتاب سيبويه شرحاً حسده عليه معاصروه، كان فقيهاً نحوياً، تولّى القضاء ببغداد أربعين سنة ولم يأخذ على الحكم أجراً [٩٣]، وغيرهم كثير. لقد كان الواحد من هؤلاء حجة في أكثر من فن ـ كما هو حال جل علماء القرون الأولى ـ، حدث الأصمعي قال: «حدثني شعبة قال: كنت أختلف إلى ابن أبي عقرب فأسأله عن الفقه، ويسأله أبو عمرو بن العلاء عن العربية، فنقوم وأنا لا أحفظ حرفا مما سأل ولا يحفظ حرفاً مما سألته» [٩٤]، فالعالم في زمانهم دائرة معارف متحركة ناطقة، يدور مع طلابه في كل فلك، وتنبجس منه العلوم ثرة في كل مجال، وطالب العلم عندهم من لم تقتصر همته على حقل واحد من حقول المعرفة. أُثر عن السيرافي أنه تعلم القراءات والحساب والعروض والفرائض وغيرها، وحذقها كلها ولم يمت حتى أمكنه الله من تدريسها لمن تلقى مبادئها عنهم [٩٥] . وفي كل زمان لا تجد مشتغلاً بالقرآن وعلومه، والحديث النبوي وعلومه، أو العلوم الشرعية الأخرى إلا ويكون النحو حجر الزاوية

في تكوين ثقافته، وذلك أن النحو من هذه العلوم بمثابة المفتاح لدار مغلقة، فهو الآلة إلى معرفة كنوز العربية، وفهم أسرار مفرداتها وجملها، وهو أول مباحث الإنسان [٩٦]. ولما كان الإعراب يعني البيان، فإن معرفة علم الإعراب خير عون على كشف المعاني وإزالة الغموض، وليس مخطئاً من يقول: المعنى فرع الإعراب. ولعل هذا هو الذي دعا الآمدي إلى أن يعد علم العربية واحداً من أصول الفقه [٩٧]. وقد ارتفع بعض العلماء بحكم تعلمها إلى درجة الوجوب، يقول الرازي: «أعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية، لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون أدلتها مستحيل، فلا بد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلسان العرب ونحوهم وتصريفهم، فإذن توقف العلم بالأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة اللغة والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب [٩٨].

ولئن كان الدرس النحوي قد تأثر بطرائق الفقهاء في تأصيل الأصول ومناهج التفكير، وأساليب الجدل في معالجة القضايا، فإن النحو له منزلة عند الفقيه إذ عُدَّ شرطاً في رتبة الاجتهاد، يقول السيوطي: «علم أصول الفقه إنما هو علم أدلة الفقه، وأدلة الفقه إنما هي الكتاب والسنة، وهذان المصدران عربيان، فإذا لم يكن الناظر فيهما عالماً باللغة وأحوالها محيطاً بأسرارها وقوانينها تعذر عليه النظر السليم فيهما، ومن ثم تعذر استنباط الأحكام الشرعية منهما، ولذلك صار النحو شرطاً في رتبة الاجتهاد، وصارت معرفة اللغة والنحو فرض كفاية» [٩٩].

من هنا نستطيع القول إن الفقيه محتاج إلى النحو ضرورة، وليس مثله النحوي في الحاجة إلى الفقه. لأن الفقه علم شرعي، وعلم النحو متصل باللغة وحدها [١٠٠]. وبالرغم من أن اللغة وعاء للعلوم كلها، واكتساب العلوم دينية وغير دينية لا يتم إلا عن طريق اللغة، إلا أن تعلم النحو ليس من علوم الدين وإن كان أساساً مهماً فيها [١٠١]، ولكن عندما يجمع النحوي إلى بضاعته العلم بالفقه وحسن تأويل أهله وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة في المسألة الواحدة فذاك الغاية والكمال [١٠٢].

لقد سبقت الإشارة إلى أن النحاة نهجوا منهج الفقهاء في وضع الأُطُر ورسم المناهج وأساليب التفكير وطرائق الإقناع، وذلك في الأطوار الأولى لنشأة علم أصول النحو، ثم بتقدم الدراسة في علوم الأصول بعامة، وتمثلها في شخصية العالم المتفنن المتقن لعلوم عصره، رأيت النحوي يفتي في العربية على طريقة الفقهاء، أو يمازج بين الوسيلتين ليصل إلى الإقناع عن طريق علمه الشرعي، وجدله العقلي، وما يردفهما من دراية واسعة باللغة وقوانينها وأحوالها من حقيقة ومجاز، أو حذف وإضمار، أو إطلاق وتقييد، ونحو ذلك.

وعندما وصل الدرس النحوي طور النضج أوكاد، وجد الفقيه نفسه محتاجاً إلى هذا العلم لخدمة بعض القضايا الفقهية، فاتجه الفقهاء إليه، وأولوه اهتماماً هو أهل له، وكان منهم من أدار بعض المباحث الفقهية الغامضة على أسس نحوية، كما فعل محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة، حيث «ضمن كتابه المعروف بالجامع الكبير في كتاب (الإيمان) منه مسائل فقه تبنى على أصول العربية لا تتضح إلا لمن له قدم راسخ في هذا العلم»[103]. وتطور الأمر حتى وصل إلى درجة التنافس بين حملة هذين العلمين، ذلك التنافس قاد في بعض المناسبات إلى مناظرات كشفت عن حب هؤلاء العلماء للجدل والتعليل والحجاج، في رواية للزبيدي يقول: «دخل أبو يوسف[104]، على الرشيد والكسائي يمازحه، فقال له أبو يوسف: هذا الكوفي قد استفرعك وغلب عليك، فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسائي على أبي يوسف فقال: يا أبا يوسف هل لك في مسألة؟ قال: نحو أو فقه؟ قال: بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تُلقي على أبي يوسف فقهاً؟! قال: نعم. قال: يا أبا يوسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق إنْ دخلت الدار؟ قال: إن دخلت الدار طلقت. قال: أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال (أن) فقد وجب الفعل. وإذا قال (إنْ) لم يجب ولم يقع الطلاق. قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي»[105].

ثم لم يلبث الفقهاء أن أسلموا زمام بعض القضايا الفقهية إلى النحاة، لعلمهم بالدور الذي تلعبه قوانين العربية في توجيه محاور تلك المسائل، ولم يعودوا يتحرجون من الاستعانة بالنحاة فيما يشكل من القضايا التي يكون للإعراب أثر في تصريف أحكامها، من ذلك ما روته كتب النحو مثل قولهم:

«كتب الرشيد ليلة إلى القاضي أبي يوسف يسأله عن قول القائل:

فَإِنْ تَرْفُقِي يَا هِنْدُ فَالرِّفْقُ أَيْمَنُ ... وَإِنْ تَخْرِقِي يَا هِنْدُ فَالْخُرْقُ أَشْأَمُ
فَأَنْتِ طَلَاقٌ والطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ ... ثَلَاثٌ، وَمَنْ يَخْرُقْ أَعَقُّ وَأَظْلَمُ

فقال: ماذا يلزمه إذا رفع الثلاث وإذا نصبها؟ قال أبو يوسف: فقلت هذه مسألة نحوية فقهية ولا آمن الخطأ إن قلت فيها برأيي، فأتيت الكسائي وهو في فراشه فسألته فقال: إذا رفع ثلاثاً طلقت واحدة لأنه قال (أنتِ طلاقٌ)، ثم أخبر أن الطلاق التام ثلاث، وإن نصبها طلقت ثلاثاً، لأن معناه أنتِ طالق ثلاثاً وما بينهما جملة معترضة. فكتبت بذلك إلى الرشيد، فأرسل إليَّ بجوائز فوجهت بها إلى الكسائي»[106].

وأخذ تأثر الفقهاء بالنحاة يظهر في معالجة بعض القضايا الفقهية (١٠٧) على نحو ما يأتي من الأمثلة:

١ ـ يقرر النحاة أن (بَلَىٰ) من حروف الجواب الستة، ويفيد إثبات النفي، مجرداً كان أو مقروناً باستفهام، فإذا قال قائل: لَمْ يَقُمْ زَيْدٌ أو قال: أَلَمْ يَقُمْ زَيْدٌ؟ فإن كان الجواب (بَلَىٰ) فالمعنى أنه قام، ويكون في ذلك تكذيب للنفي الوارد في الجملة الأولىٰ، بخلاف ما إذا أريد تصديقه فالجواب (نَعَمْ)، لأن (نَعَمْ) تستعمل لتصديق المخبر ولإعلام المستخبر، وبعبارة أخرى فإنها تكون في الموجب والسؤال عنه تصديق للثبوت، وفي النفي والسؤال عنه تصديق للنفي، قال الله تعالى «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (١٠٨) قال ابن عباس: لو قالوا نعم لكفروا (١٠٩).

٢ ـ كلمة «(القوم) اسم جمع بمعنى الرجال خاصة، واحده في المعنى رجل، كذا نص عليه النحاة واللغويون، ويدل عليه قوله تعالى «يَا أَيُّها الَّذِين آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ» (١١٠)، وقول الشاعر (١١١):

فَمَا أَدْرِي وَلَسْتُ إِخَالُ أَدْرِي ... أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ

ومن فروع المسألة ما إذا أوصى لقوم زيد أو وقف عليهم ونحو ذلك، فلا يصرف للإناث منه شيء...» (١١٢).

والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، والاستقراء يقود إلى أكثر، ولكنا نكتفي بالإشارة مخافة الإطالة.

التأليف في أصول النحو:

التأليف في أصول أي علم لا شك يكون متأخراً عنه في العلوم نفسها، وهو مرحلة تعقب المدارسة وفهم أسرار تلك العلوم ووضع قواعدها، ثم إخضاعها للتطبيق مدة قد تطول أو تقصر، وخلال ذلك تعنّ للمشتغلين بهذه العلوم مواطن اللبس أو يختلفون حول بعض الأسس والفروع، فتراهم يتجهون لوضع أصول لهذه العلوم، وحدود تكون بمثابة علامات تمنع اختلاط المفاهيم، وفواصل بين الفنون المختلفة، لتمنع تداخل الصناعات، وتميز كل صناعة عن غيرها.

فعلم أصول الفقه مثلاً تابع في الظهور لعلم الفقه نفسه، كذلك فإن علم أصول النحو لم يعرف إلا بعد أن اكتمل نمو النحو وعرفت حدوده وموضوعاته.

ولما كان النحاة في أصولهم تابعين للفقهاء، فإنا لا نتوقع أن نرى لهم مؤلفات في الأصول قبل نهاية

القرن الهجري الثاني، وذلك أن أول من ألف في أصول الفقه هو محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة (١٨٩هـ/ ٨٠٤م) والشافعي الذي كانت وفاته سنة (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، وهذا التأريخ يأتي عقب وفاة إمامي نحاة البصرة والكوفة (سيبويه والكسائي).

والباحث لا يطمع أن يجد في كتاب سيبويه إشارات إلى أصول النحو على الرغم مما فيه من تطبيق عملي واضح لتلك الأصول، ففيه السماع، وفيه القياس، وفيه حديث عن الشذوذ، والاطراد، والضرورة، والإباحة، وغير ذلك كثير.

وبالنظر إلى رجال الطبقة التي خَلَفَتْهُما نجد الأخفش، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م) يخلف أستاذه سيبويه، وينقل «الكتاب» إلى بغداد ويتتلمذ عليه بعض الكوفيين [١١٣]، وبالمقابل يخلف يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ/٨٢٢م) شيخه الكسائي في زعامة النحاة الكوفيين، وبقراءة كتب التراجم القديمة والحديثة لا نجد لهذين العَلَمَيْنِ كتباً في أصول النحو، ولكنها تذكر للأخفش كتاب المقاييس في النحو [١١٤] ولهشام الضرير (ت ٢٠٩هـ/٨٢٤م) كتاباً آخر هو «القياس» [١١٥] كما تذكر للفراء كتاب الحدود [١١٦]، ولأنَّا لم نقف على هذه الكتب إلا أنه يمكن القول بأنها وإن تناولت أصول الصناعة النحوية، فإن ذلك لن يخرجها عن كتب النحو المألوفة وأنها إنما تمثل مرحلة تطويرية من مراحل نضج الدرس النحوي، ولعل ما روي عن سبب تأليف الفراء كتاب الحدود يقوي إعتقادنا بعدم وضوح الرؤية لعلم أصول النحو حينذاك، فقد روي أن المأمون أمر «الفراء أن يؤلف ما يجمع به **أصول النحو**، وما سمع من العرب، فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدار ... وصير له الوراقين، وألزمه الأمناء والمنفقين فكان الوراقون يكتبون حتى صنف كتاب الحدود، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن» [١١٧]. فأصول النحو عند الفراء لم تتجاوز رسم حدوده، وفي هذه المرحلة لا نجد أثراً للفقه في التأليف في هذا الفن، وليس أدل على ذلك من الإطار الذي رسمه لها الفراء، إذ عقد حداً للإعراب في أصول العربية، وحداً للنصب المتولد من الفعل، وآخر للمعرفة والنكرة ... الخ [١١٨].

حتى إذا جاء أبو بكر محمد بن سهل بن السراج (ت ٣١٦هـ/٨٣م) فألف كتابه «الأصول في النحو» عندئذ نقل الدرس النحوي إلى مرحلة جديدة أكثر نضجاً ومنطقية، إلا أنها تبقى بعيدة عن التأثر بالمنهج الفقهي، وقد عُدَّ هذا الكتاب «غاية في الشرف والفائدة، ومن أجود الكتب المصنفة في هذا الشأن» [١١٩]، وأن «إليه المرجع عند اضطراب النقل» [١٢٠] وأن صاحبه «جمع فيه أصول علم العربية» [١٢١] إلا أنه يبدو أن هذا الكتاب لم يواجه بالقبول في أول الأمر، وخاصة من أولئك الذين يمكن أن نسميهم النحاة التقليديين، وذلك لما يأتي:

أولاً: مخالفته أصول البصريين في أبواب كثيرة، وتعويله على مسائل الأخفش ومذاهب الكوفيين.

ثانياً: خروج هذا الكتاب على منهج نحوي غير مألوف ولا معروف عند النحاة السابقين كالمبرد وسيبويه وأضرابهما، وقرب منهجه من مناهج المناطقة الأمر الذي جعل الفلاسفة يعجبون به [١٢٢]، ونظرة سريعة إلى هذا العمل تجعلنا نحكم بأن ابن السراج قد انتهج في تأليفه منهجاً لم يعرفه النحو العربي قبله، فقد رتبه على الأصول الآتية: [١٢٣].

١ ـ مرفوعات الأسماء، ثم المنصوبات، والمجرورات.
٢ ـ إنتقل بعد ذلك إلى التوابع.
٣ ـ أتبع ذلك بنواصب الأفعال وجوازمها.
٤ ـ ثم جاء ببعض الأبواب التي لا تندرج مع شيء مما سبق مثل باب التقديم والتأخير ونحوها.
٥ ـ ولما فرغ من أبواب النحو أتبعها بمسائل الصرف.

وإلى هذا المنهج ألمح ابن السراج بقوله: «أعلنت في هذا الكتاب أسرار النحو، وجمعته جمعاً يحضره، وفصلته تفصيلاً يظهره، ورتبت أنواعه وصنوفه على مراتبها بأخصر ما يمكن من القول وأبينه، ليسبق إلى القلوب فهمه، ويسهل على متعلميه حفظه» [١٢٤]. وهو بهذا الترتيب يرمي إلى تحقيق غرض رسمه في أول الكتاب بقوله: «وغرضي في هذا الكتاب ذكر العلة التي إذا أطّردت وُصل بها إلى كلامهم فقط، وذكر الأصول والشائع، لأنه كتاب إيجاز». [١٢٥].

ومنهج ابن السراج هذا لم يخرج عن دائرة النحو، وليس لمناهج الفقهاء تأثير فيه ـ وإن استخدم مصطلحاتهم الأصولية كالسماع، والقياس والشذوذ، والاطراد وغيرها ـ.

وجاء ابن جني (ت ٣٩٢هـ/١٠٠١م) فتقدم بهذا العلم خطوة كبيرة نحو الأمام، وخرج بعلم أصول النحو إلى دوائر أوسع، ظهر فيها التأثر بمناهج أصول الكلام والفقه، فقد نظر في مقاييس الأخفش فرأى أنها لا تفي بغرضه في هذا الموضوع، فسمح لنفسه أن ينوب عنه فيه، ويكفيه كلفة التعب به، ثم نظر في تراث البصريين والكوفيين بعامة، فلم يجد فيه ما يمنعه من تأصيل هذا العلم، فقال: «لم نر أحداً من علماء البلدين تعرَّض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه، فأما كتاب أصول أبي بكر فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلا حرفاً أو حرفين في أوله، وقد تعلق عليه به ...» [١٢٦]. وبمقارنة الخصائص بالأصول تجعل الباحث يحكم باختلاف منهجيهما، لكن هذا

الاختلاف لا يجعل الحكم لابن جني بأسبقية التأليف في أصول النحو ميسوراً. ومع ذلك يمكن أن نطمئن إلى القول بأن ابن جني لو رأى في أصول ابن السراج ما يكفي لسد حاجة أهل عصره لاتجه اتجاهاً آخر في التأليف، ولم يلق الذي لاقاه من جهد في تسطير كلام معاد وبحث مطروق (١٢٧).

وكما نازع أبو الفتح ابن السراج شرف السبق إلى التدوين في أصول النحو، فإن كمال الدين عبد الرحمن بن أبي سعيد الأنباري (ت٥٧٧هـ/١١٨١م) يدعي أنه السابق إلى تصنيف أول كتاب في علم العربية، على الترتيب الذي اختار في كتابه «الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين» (١٢٨) ثم دعاه إلحاح أصحابه إلى تلخيصه، وتعريته عن الإسهاب، وتجريده عن الإطناب، فاستجاب لهم بتأليف كتاب «الإغراب في جدل الإعراب» ليكون هذا أيضاً أول ما صنف لهذه الصناعة في قوانين الجدل والآداب (١٢٩).

والحقيقة التي لا تدفع لابن الأنباري هي سَبْقُهُ إلى جمع مسائل الخلاف المبعثرة في كتب نحاة المصريين على الرغم مما ألف في هذا الفن قبله، لكن أكثر هذه الكتب كان ردوداً جزئية. فلما ألف ابن الأنباري كتابه «الإنصاف» صار لهذا الفن كتاب مسجل. يسعف الدارسين لأول مرة بما يريدون: (١٣٠) ولا تقتصر الأسبقية على جمع هذه المسائل الخلافية فحسب، بل هناك أسبقية أخرى تتعلق بالمنهج الذي سلكه المؤلف في هذا الكتاب، وذلك أنه رتب مسائل الخلاف النحوي على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة (١٣١)، فكان منهجه في هذا العمل نتيجة صريحة لتأثر النحاة بمناهج الفقهاء في وضع الأصول.

ولئن عد بعض الباحثين المحدثين كتاب ابن الأنباري «لمع الأدلة في أصول النحو» إحدى الأوليات التأريخية في فنون العربية لا ينازع ابن الأنباري فيها منازع (١٣٢). فإن ابن جني يبدو حقيقاً بهذا الشرف، وأن ابن الأنباري قد استفاد من الخصائص منهجاً ومحتوى.

وكما ادعى ابن الأنباري أن مصنفه أول كتاب يصنف في علم أصول العربية. فإن السيوطي أيضاً ادّعى أن كتابه «الاقتراح في أصول النحو» كتاب غريب الوضع. عجيب الصنع. لطيف المعنى. طريف المبنى. لم تسمح قريحة بمثاله. ولم ينسج ناسج على منواله. ولم يسبق إلى ترتيبه. ولم يتقدم إلى تهذيبه. وهو أصول النحو الذي هو بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه (١٣٣).

وقد تنبه الباحثون لهذه الدعوى ففندوها وأبطلوها. يقول الأستاذ سعيد الأفغاني: «وسوف يدهش القارىء إذا علم أن أكثر فصول «لمع الأدلة في الأصول» مدرج ببعض اختصار يسير في كتاب

السيوطي «الاقتراح» وأنه نقل فيه كثيراً عن كتب ابن الأنباري الثلاثة: الإنصاف، والإغراب ولمع الأدلة»[١٣٤].

وبعد: فكيف نضع دعاوي هؤلاء العلماء ـ وهم أفاضل ـ مواضعها؟ أما زعم ابن جني بأن خصائصه أول مؤلف في أصول النحو، فيمكن حمله على الوجه الحسن إذا أخذنا في الاعتبار مخالفة مناهج النحاة جملة وتفصيلاً، ولم يخلص كتابه لمناقشة القضايا النحوية، على نحو ما صنع ابن السراج في أصوله، بل تناول القضايا النحوية واللغوية في أسلوب جديد، بطرح جديد، متأثراً بالمناهج الفقهية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة، وعالج قضايا كلية، ولم يقف عند حدود القضايا النحوية التطبيقية، وبالرغم من هذا فابن السراج يبقى ابن عذرة التأليف في الأصول النحوية، في حين أن كتابه «الأصول» لم يخرج عن دائرة النحو، ولم يتأثر بمذاهب الفقهاء.

أما ابن الأنباري فيمكن أن يقال إنه أول من ألف في الخلافات النحوية على مناهج الخلافات الفقهية، فكان أول من طبق مناهج الأصوليين الفقهاء على قضايا النحو في ضوء الأصول التي رسمها النحاة منذ بدء التأليف النحوي، أما أن يدعي القدمة في التأليف في أصول النحو فهذا ما تنفيه أعماله الثلاثة المذكورة آنفا بالمقارنة مع خصائص ابن جني.

وأما الذي يمكن أن يقال في دعوى السيوطي، فليس أكثر من كونها وهماً لا دليل عليه، فما «الاقتراح» إلا صدى لكتب ابن الأنباري، والذي أضاف السيوطي إلى هذا العلم لا يخول له ذلك الزعم. والله أعلم وهو حسبنا ونعم الوكيل؟

ooo

الإحـــالات

(١) *انظر، عون، حسن، تطور الدرس النحوي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م، ص: ٤٨.*

(٢) *انظر، ناصف، علي النجدي، سيبوية إمام النحاة، المطبعة العثمانية بالدَّراسة، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م، ص: ١٢٠.*

(٣) *من وجوه التفسير لهذه العبارة قال أبو سعيد السيرافي: «والوجه الثاني: أن يكون أراد بالكَلِم الاسم والفعل والحرف الذي جاء لمعنى، وهو ما ضمنه هذا الباب الذي ترجمه به، وهذه الجملة التي هي اسم وفعل وحرف هي بعض العربية، لأن العربية جملة وتفصيل، وليست هذه الجملة كل العربية، والدليل على ذلك أنه ليس من أحاط علماً بحقيقة الاسم والفعل والحرف أحاط علماً بالعربية كلها، والدليل على هذا التأويل الثاني من قول سيبويه قوله «هذا باب علمٍ ما الكلم من العربية» ولم يقل «هذا كتاب علم». شرح كتاب سيبويه جـ ١ ق ٤ ب ـ ٥أ.*

(٤) الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق د.س. مرجليوت، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٢٧ م، جـ ١٦، ص: ١١٧.

(٥) أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة، طـ ٢، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، ص: ١٢٦.

(٦) الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٧٣ م، ص: ٧٧.

وأنظر، الزجاجي، أبو إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون. الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ص: ١٩١.

(٧) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ دار القومية العربية للطباعة، القاهرة ١٣٨٤ هـ / ٦٤ م مادة (فقه).

(٨) الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق، مجالس العلماء، ص: ١٩٢، وروى الزجاجي ما يشبه هذه المناظر ليدلل بها على حسن نظر الفراء، وأنه قاس القضية الفقهية هذه على باب التصغير، انظر المصدر نفسه، ص: ١٩١.

(٩) انظر بقية الأبيات في فضل النحو في:

ابن الجراح، أبو عبد الله محمد بن داود، الورقة، تحقيق الدكتور عبد الوهاب عزام، وعبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر ١٩٥٣. والبغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن على الخطيب، تأريخ بغداد أو مدينة السلام، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٤٩ هـ / ١٩٣١ م، جـ ١١، ص: ٤١٢.

وانظر:

A.T.Wensinck, Qiyās, (Analagy), El. Vol. 3, P.1052, col. 1-2.

(١٠) ابن الأنباري، كمال أبو البركات عبد الرحمن، الإغراب في جدل الإعراب، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ص: ٩٥.

(١١) المصدر نفسه ص: ٤٨٠ وانظر، تمام حسان، الأصول، ص: ١٦٧.

(١٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي بيروت (١٣٥١ هـ / ١٩٣٣ م) جـ ١، ص: ٢٧٧.

(١٣) انظر، ابن الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن، لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، ص: ٤٢.

(١٤) انظر، السيرافي، أبو سعيد، طبقات النحويين البصريين، تحقيق فريتس كرنكو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٦ م، ص: ٢٥.

(١٥) الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار المسيرة ـ بيروت ـ طبعة ثانية منقحة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م، جـ ١ ص: ٢٩٨ ـ ٣٠١.

Jaroslau Starkeveych, The Modem Arabic Literary Language Lexical and Stylistic Developments, chicago, 1970, P.4.

(١٦) انظر، ابن النديم، الفهرست، طـ قوستاف فلوقل، ليبزك ١٨٧٢م، الخطيب البغدادي، أحمد بن على، تأريخ بغداد، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٤٩ هـ / ١٩٣١ م، جـ ١، ص: ١٧٢ ـ ١٨٢.

(١٧) انظر، الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م، ص:١٣.

(١٨) انظر، عواد، محمد حسن، (مقدمة) (الكوكب الدرى) دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ / ١٤٠٦ هـ، ص:٥٣. وهنا يبدو أن إلحاق نشأة القياس الفقهي بعصر الصحابة كان نتيجة للحماس الذي تولد عند الباحث نتيجة لما قرره أحد الباحثين المحدثين من إرجاع فكرة القياس النحوي إلى تأثير المنطق اليوناني والنحو السرياني، فأراد أن يثبت أن النحاة تابعون في هذا التأصيل للفقهاء لا لسواهم، وأن الفقهاء عرفوا القياس واستخدموه قبل انتقال الثقافات الأجنبية إلى الفكر العربي انظر المصدر نفسه ص:٥٢، عيد، محمد، أصول النحو العربي في نظرة النحاة ورأي ابن مضاء. عالم الكتب، ١٩٧٣ م، ص: ٨٠ ـ ٨١.

(١٩) السيرفي، أبو سعيد، أخبار النحويين البصريين، ص: ٣٨.

(٢٠) الأنباري، أبو البركات، نزهه الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ـ مطبعة المدني ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م، ص: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢١) أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، ص: ١٦٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص: ١٦٠، السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنوعها، تحقق محمد أبو الفضل وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ـ بلا تأريخ، جـ ١، ص: ٤١٤.

(٢٣) انظر، السيوطي، جلال الدين، الاقتراح، تحقيق أحمد صبحي فرات. مطبوعات جامعة استانبول (كلية الآداب) ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، ص:٦٦.

(٢٤) القفطى، على بن يوسف، إنباه الرواه على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧٣ م، جـ ٤، ص:٣

(٢٥) العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، حيدر أباد ١٣٢٥ ه، جـ ١١، ص: ٢١٢.

(٢٦) السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات النحويين والنحاة، دار المعرفة، بيروت، بلا تأريخ، ص: ٤١١.

(٢٧) انظر مناظرته لثمامة بن أشرس المتكلم المشهور، ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، جـ ٢٠، ص: ١١ ـ ١٢.

(٢٨) مفتاح السعادة، ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق، كامل بركات، وعبد الوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال بالقاهرة، (بلا تأريخ).

(٢٩) انظر، ابن النديم، الفهرست / ص:١٧٣.

(٣٠) انظر، الأنباري، نزهة الألباء، ص: ١٨٩.

(٣١) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م ص:٥٧.

(٣٢) الزجاج، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ص:٤٧.

(٣٣) انظر، المبارك، مازن، النحو العربي، العلة النحوية، نشأتها وتطويرها، دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ص: ١٠٤.

(٣٤) انظر، أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص: ٧٥ .
(٣٥) انظر، الشلبي عبد الفتاح اسماعيل، من أعيان الشيعة، أبو علي الفارسي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م ص: ٤٤٣ .
(٣٦) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، المجتنى، الطبعة الثانية دار الفكر بدمشق ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ص: ٥٥ .
(٣٧) الزجاجي، أبو القاسم، مجالس العلماء، ص: ١٣٧ .
(٣٨) ابن جني، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تحقيق لجنة من الأساتذة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م، جـ ١ ، ص: ٣١٦ .
(٣٩) المصدر نفسه، جـ ١ ، ص: ١٤٥ .
(٤٠) المصدر نفسه، جـ ١ ، ص: ٣٠٤ .
(٤١) انظر ابن جني، أبو الفتوح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الهدي للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٢ م، جـ ١ ، ص: ١٨٩ .
(٤٢) See, O.B. Mackdonald Ijmā^{c}, E.I. vol. 2, P.448, cal.1,2.
وانظر، تمام حسان، الأصول. ص: ٤٥ .
(٤٣) روى هذا الحديث بأسانيد مختلفة، وطرق متعددة بلغت مبلغ التواتر المعنوي.
(٤٤) انظر، إبن جني، الخصائص، جـ ١ ص: ١٩٠ .
(٤٥) المصدر نفسه، جـ١ ، ص: ١٩٠ ـ ١٩١ .
(٤٦) انظر، ابن جنى، المنصف، بتحقيق لجنة من الأستاذين إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. مطبعة البابي الحلبي، بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م. ص: ٣١٨ . والخصائص جـ ١ ص: ١٩١ .
(٤٧) الزجاجي، الايضاح في علل النحو، ص: ٦٥ ـ ٦٦ .
(٤٨) سيبوية، عمرو بن عثمان، الكتاب، (بولاق) جـ ٢ ، ص: ٣ .
(٤٩) الفارسي، أبو على الحسن بن أحمد، التعليقة على كتاب سيبوية، ق ٩٦ ب .
(٥٠) المصدر نفسه، ق ٩٧ب .
(٥١) المصدر نفسه، ق ١٦٤ ب .
(٥٢) انظر، ابن جني، المنصف، جـ ١ ، ص: ٣ .
(٥٣) انظر: D.B. Mackdonald, Samā^{c} (Hearing) E.I.ual. 4, P.12., car. 1
(٥٤) انظر: السيوطي، الاقتراح، ص: ١١٤ .
(٥٥) ابن جني، الخصائص، جـ ١ ، ص: ١٢٥ .
(٥٦) ابن جني، المصنف، جـ ١ ، ص: ٢٤٠ ، ص: ٢٧٩ .
(٥٧) الفارسي، أبو علي، الحجة في القراءات السبع، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، جـ ١ ، ص: ٦٣ .
(٥٨) انظر المنصف: ٢٦٦/١ .
(٥٩) سورة: الممتحنة آ : ٤ .

(٦٠) الزجاجي، مجالس العلماء، ص: ٩٤ ـ ٩٥ (بتصرف). وأنظر، الشافعي، الرسالة، ص: ٤٠١.
(٦١) السيوطي، الاقتراح، ص: ٤٥.
(٦٢) سيبوية، الكتاب، جـ ١، ص: ١٠١.
(٦٣) المصدر نفسه، جـ ٢، ص: ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٦٤) المصدر نفسه، جـ ١، ص: ٣٩٨.
(٦٥) المصدر نفسه، جـ ٢، ص: ٣٩٢، وانظر أيضاً مثل ذلك في جـ ٢، ص: ١٧٦.
(٦٦) انظر، البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الآداب (بواق) جـ ٢، ص: ٣٤٧. وانظر أيضاً، ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام هارون، النشرة الثانية، دار المعارف بمصر ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، ص: ٤٠.
(٦٧) انظر مثلاً: ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤، جـ ١، ١٨.
(٦٨) انظر: الحريري، درة الغواص، الجوانب ١٢٩٩، ص: ١٠٦.
وانظر: البغدادي، عبد القادر، خزانة الآدب (بولاق) جـ ١، ص: ١٠٨ ـ ١١١
(٦٩) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت، ١٩٦٨، جـ ١، ص: ١١٩.
وأنظر أيضاً أبو حيان الأندلسي، منهج السالك على ألفية ابن مالك، تحقيق سدني جليزر، نيوهيفن، ١٩٤٧ م، ص: ٢٣٠. ـ السيوطي، بغية الوعاة، ص: ١٥٣.
(٧٠) انظر: الأسنوي، الإمام جمال الدين، الكوكب الدري، تحقيق محمد حسن عواد، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن ـ عمان، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ص: ٥٩.
وانظر: الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، الطبقة الثالثة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٣/١٩٦٤ م، ص: ١١٥ ـ ١١٦.
(٧١) السيرافي، أبو سعيد، طبقات النحويين البصريين، ص: ٥٤، الأنباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م، ص: ١٢٨.
(٧٢) السيوطي، بغية الوعاة، ص: ٢٢٩.
(٧٣) أبو حيان الأندلسي، منهج السالك، ص: ٢٢٩.
(٧٤) المصدر نفسه، ص: ٢٣٠.
(٧٥) ابن جني، الخصائص، جـ ١، ص: ٤٨.
(٧٦) انظر المصدر نفسه.
(٧٧) المصدر نفسه
(٧٨) ابن السراج، محمد بن سهل بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، جـ ١، ص: ٣٥.
(٧٩) انظر: مازن المبارك، النحو العربي، العلة النحوية نشأتها وتطورها، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ص: ٩٣.

(٨٠) ابن جني، الخصائص، جـ ١، ص: ٥٢ ـ ٥٣ .
(٨١) المصدر نفسه، ص: ٥٣، رتب ابن جني العلل بحسب اختلاف علومها فجعل علل المتكلمين أولاً، لأنه لا قدرة على غيرها، وجعل علل النحاة ثانياً لأنه لو تكلف متكلف نقضها لكان ذلك ممكناً، ثم أتبعها بعلل الفقهاء لأن منها ما عرفت حكمته ومنها ما يسلم به تسليماً، أنظر المصدر نفسه جـ ١، ص: ١٤٤ ـ ١٤٥ .
(٨٢) المصدر نفسه، جـ ١، ص: ١٦٣ .
(٨٣) الأفغاني، سعيد، في أصول النحو، ص: ١٠٤ ـ ١٠٥ .
(٨٤) السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م، جـ ١، ص: ٨، والسيوطي، الاقتراح ص: ٣ وأنظر:

Pellax, Language et litterature avabes, Paris, P.32, and Cartee, M.G, Astudy of Sibawaih (Athesis, Oxford 1968), P.95.

(٨٥) انظر السيوطي، الاقتراح، ص:٥٣ .
(٨٦) انظر: الكتاب، جـ ١، ص:٣٢، ٣٣ .
(٨٧) انظر الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، طبعة مصور عن طبعة دار الكتب، جـ ١٢، ص: ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .
قال البغدادي عنه: «حكمته شفاء الصدور، ودر قلائد النحور» انظر الخزانة جـ ١، ص: ١٣٨ .
(٨٨) انظر: ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تأريخ، جـ ١، ص: ١٣٤ .
(٨٩) انظر، السيرافي، طبقات النحويين البصريين، ص٣١ .
(٩٠) انظر، المعري التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر، تأريخ العلماء النحويين، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٩٢ ـ ٩٣ .
(٩١) انظر: عبدالباقي بن عبدالمجيد اليماني، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق عبدالمجيد دياب، الطبعة الألى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٢١٧ .
(٩٢) انظر: السيرافي، طبقات النحويين البصريين، ص١٠٢ ـ ١٠٧ . اليماني، إشارة التعيين، ص٣٤٢ ـ ٣٤٣ .
(٩٣) انظر، ياقوت، معجم الأدباء، جـ٣، ص٨٥ .
(٩٤) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٣١ .
(٩٥) انظر: ابن الجزري، شمس الدين محمد بن محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، عنى بنشره ج. برجشتراسر، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٥١هـ/١٩٣٢م، جـ١، ص٢١٨، ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، جـ٤، ص١٣٣، وانظر أيضاً، اليافعي عبدالله بن أسعد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، الطبعة الأولى مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيد أباد ١٣٣٨هـ، جـ٢، ص٣٩١، وطاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى،

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل بكري، وعبدالوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال بالقاهرة، بلا تأريخ، جـ٣، ص١٧٣.

(٩٦) انظر، التوحيدي، المقابسات، ص١٧١.

(٩٧) انظر: الآمدي، أبو الحسن، علي بن علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الاتحاد العربي للطباعة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، جـ١، ص٩. الاقتراح، ص٤٢.

(٩٨) انظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص٢٧.

(٩٩) السيوطي، الاقتراح، ص٤٢.

(١٠٠) انظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص٢٧، والسيوطي، الاقتراح، ص٦، الأسنوي، الكوكب الدري، ص٤٢.

(١٠١) انظر، الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق/ عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية القاهرة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م. جـ١، ص٩١-٩٢.

(١٠٢) انظر، أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص٨٤، ١٧١.

(١٠٣) انظر، ابن يعيش، شرح المفصل، جـ١، ص١٤.

(١٠٤) هو القاضي يعقوب بن إبراهيم الكوفي، تتلمذ على أبي حنيفة، وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني، وأحمد بن حنبل وآخرون، قال ابن عبدالبر: «ولا أعلم قاضياً كان إليه تولية القضاء في الآفاق من المشرق إلى المغرب إلا أبا يوسف في زمانه» توفي ١٨٢هـ.
ومشى الرشيد في جنازته وقال حين دفن أبو يوسف: ينبغي لأهل الإسلام أن يعزي بعضهم بعضاً بأبي يوسف. انظر، ابن العماد، شذرات الذهب جـ١، ص٢٩٨-٣٠١.

(١٠٥) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين/ ص١٢٧، وانظر موقفاً مشابهاً لهذا في القفطي، إنباه الرواة، جـ٢، ص٢٦٠.

(١٠٦) ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٢م، ص٧٦-٨٢.
- البغدادي، عبدالقادر بن عمر، شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيقي عبدالعزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون بدمشق، جـ١، ص٣٢٧ وما بعدها.
- وابن يعيش، شرح المفصل، جـ١، ص١٣.
- البغدادي، خزانة الأدب، جـ٢، ص٧٠.

(١٠٧) الأسنوى، جمال الدين، الكوكب الدري (المقدمة) تحقيق، محمد حسن عواد، دار عماد للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٥/ ١٩٨٥م. ص٤٢، ١٤٦.

(١٠٨) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(١٠٩) انظر: الأسنوي، الكوكب الدري، ص٣٥٣، ٣٥٤.
قال الرُّماني: «ولا يجوز هنا نَعَمْ، لأن يصير كفراً، وذلك أنه يؤول إلى معنى نَعَمْ لست بربنا».
الرُّماني، علي بن عيسى، كتاب معاني الحروف تحقيق عبدالفتاح شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة ١٩٧٣م. (الإيداع)، ص١٠٥.
وانظر، الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق، كتاب حروف المعاني والصفات، تحقيق

حسن شاذلي فرهود، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٢١، وانظر أيضا المالقي، أحمد بن عبدالنور، رصف المباني، في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(١١٠) سورة الحجرات، آية ١١.

(١١١) هو زهير بن أبي سلمي، انظر ديوانه/ ص٧٣. وقال الجوهري: وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع لأن قوم كل نبي رجال ونساء، انظر الصحاح (قوم).

(١١٢) عقد أبو علي الفارسي جدلًا لطيفاً حول لفظ «القوم» وقرر أن هذا اللفظ يقع على الرجال دون النساء واستدل بآية الحجرات وبيت زهير، ثم بقوامة الرجال على النساء والصبيان، وأن وقوعها تضمنها النساء في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ جاء نتيجة لاختلاطهن بالرجال وذلك من حيث يغلب المذكر على المؤنث، وأن كلمة «القوم» تقع في السعة على غير الرجال من جن وغيره واستدل بقول الشاعر:

إِذَا أَصْبَحَ الدِّيكُ يَدْعُو بَعْضَ أُسْرَتِهِ إِلَىٰ الصَّبَاحِ وَهُمْ قَوْمٌ مَعَازِيْلُ

قال: فأجرى الأسرة والقوم على الدجاج وان لم يكن مما يسمى في كلامهم بقوم ولا أسرة كذلك يجوز أن يقع اسم (قَوْمٍ) على الجن لدعائهم إلى الإيمان وإن كان اسم (قَوْمٍ) لا يقع عليهم كما لا يقع على الدجاج إلا في هذه المواضع المتسع فيها للتشبيه» انظر المسائل الحلبيات، ق ١١٥ ـ ١١٧.

(١١٣) انظر، ابن القفطي، إنباه الرواة، جـ٢، ص٣٧ ـ ٣٩.

(١١٤) انظر، ابن جني، الخصائص، جـ١، ص٢. ابن النديم، الفهرست/ ٥٢، ابن القفطي، إنباه الرواة، جـ٢، ص٤٢.

(١١٥) انظر، ابن النديم، الفهرست/ ٧٠.

(١١٦) المصدر نفسه/ ٦٦، ٦٧.

(١١٧) الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب، جـ٢٠ ص١٢.

(١١٨) انظر ابن النديم، الفهرست/ ٦٧.

(١١٩) انظر الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين/ ١١٢.

(١٢٠) انظر الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب، جـ١٨، ص٢٠٠.

(١٢١) الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين / ١١٢.

(١٢٢) انظر، ابن القفطي، إنباه الرواة، جـ٣، ص١٤٩.

(١٢٣) انظر، ابن السراج، الأصول في النحو، جـ١، ص٢٢.

(١٢٤) المصدر نفسه، جـ١، ص٥٦.

(١٢٥) المصدر نفسه، جـ١، ص٣٦.

(١٢٦) ابن جني، الخصائص، جـ١، ص٢.

(١٢٧) انظر مقدمة محققي كتاب سر صناعة الأعراب، جـ١، ص٧.

(١٢٨) انظر، ابن الأنباري، كمال الدين، عبدالرحمن، الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محمد عبدالحميد. ص٥.

(١٢٩) انظر، ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، ص٣٦.

(١٣٠) أنظر، مقدمة كتاب الأغراب في جدل الإعراب، ص٢٠ .
(١٣١) انظر، ابن الأنباري، الإنصاف، ص٥ .
(١٣٢) انظر مقدمة كتاب الإغراب في جدل الإعراب، ص٢١ .
(١٣٣) السيوطي، الإقتراح، ص٢ .
(١٣٤) انظر مقدمة الإغراب في جدل الإعراب، ص٢٢، وانظر أيضا مقدمة الاقتراح، ص٧ - ٩ بتحقيق أحمد محمد قاسم.

المصـــادر

١ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م.
٢ - الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٣ - الأسنوي، جمال الدين، الكوكب الدري، تحقيق محمد حسن عواد، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ١٤٠٥/ ١٩٨٥م.
٤ - الأفغاني سعيد، في أصول النحو، الطبعة الثالثة، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.
٥ - ———، من تاريخ النحو، دار الفكر، بيروت، بلا تأريخ.
٦ - الآمدي، أبو الحسن على بن علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الاتحاد العربي للطباعة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
٧ - ابن الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن، الإغراب في جدل الإعراب، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
٨ - ———، لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م.
٩ - ———، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.
١٠ - البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، الطبعة الأولى، القاهرة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م.
١١ - البغدادي، عبدالقادر بن عمر، شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق عبدالعزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون بدمشق.
١٢ - ———، خزانة الأدب، (بولاق).
١٣ - تمام حسان، الأصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.
١٤ - التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، الطبعة الأولى المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م.
١٥ - ثعلب، أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق عبدالسلام هارون، النشرة الثانية، دار المعارف بمصر ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
١٦ - الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١٧ ـ ابن الجراح، أبو عبدالله محمد بن داود، الورقة، تحقيق عبدالوهاب عزام وعبدالستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر ١٩٥٣م.
١٨ ـ ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
١٩ ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٢٠ ـ ابن جنى، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد على البجاوي، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.
٢١ ـ ———، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى، وعبدالله أمين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
٢٢ ـ الحريري، درة الغواص، مطبعة الجوائب، ١٢٩٩هـ.
٢٣ ـ حسن عون، تطور الدرس النحوي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
٢٤ ـ الحموي، ياقوت، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
٢٥ ـ الحنبلي، أبو الفلاح عبدالحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دار المسيرة، بيروت، طبعة ثانية منقحة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٩م.
٢٦ ـ أبو حيان الأندلسي، منهج السالك على الفية ابن مالك، تحقيقي سدني جليزر، نيوهيفن، ١٩٤٧م.
٢٧ ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.
٢٨ ـ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، المجتنى، الطبعة الثانية، دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٩ ـ الرماني، علي بن عيسى، كتاب معاني الحروف، تحقيق عبدالفتاح شلبي دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧٣م (الإيداع).
٣٠ ـ الزجاجي، أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٣١ ـ ———، كتاب حروف المعاني والصفات، تحقيق حسن شاذلي فرهود، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٣٢ ـ ———، مجالس العلماء، تحقيق عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٣ ـ الزبيدي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٧٣م.
٣٤ ـ ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٣٥ ـ ابن سلام، محمد بن سلام، الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاركر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٣٦ ـ سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، بولاق، ١٣١٦هـ/ ١٣١٨هـ.
٣٧ ـ السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، مكتبة عارف حكمت برقم ٨٨ نحو.
٣٨ ـ ———، طبقات النحويين البصريين، تحقيق فريتس كرنكو بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦م.
٣٩ ـ السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية بيروت، الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
٤٠ ـ ———، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، دار المعارف، بيروت، بلا تأريخ.
٤١ ـ ———، الاقتراح، تحقيق أحمد صبحي فرات، مطبوعات جامعة استانبول كلية الآداب، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٤٢ ـ ———، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، دار أحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة بلا تأريخ.
٤٣ ـ الشافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاركر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
٤٤ ـ الشلبي، عبدالفتاح اسماعيل، من أعيان الشيعة، أبو علي الفارسي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٦م.
٤٥ ـ الإصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، طبعة مصورة عن دار الكتب.
٤٦ ـ طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة وتحقيق كامل بركات، وعبدالوهاب أبو النور، مطبعة الاستقلال بالقاهرة بلا تأريخ.
٤٧ ـ أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٤٨ ـ العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، حيد أباد، ١٣٢٥هـ.
٤٩ ـ عيد، محمد، أصول النحو العربي في نظرة النحاة ورأي ابن مضاء. عالم الكتب، ١٩٧٣م، ص٨٠ ـ ٨١.
٥٠ ـ الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد، التعليقة على كتاب سيبويه، شهيد علي برقم ٢٣٥٧.
٥١ ـ ———، المسائل الحلبيات، مكتبة عارف حكمت، رقم (٢٦٦).
٥٢ ـ ———، الحجة في القراءات السبع، تحقيق علي النجدي، ناصف وآخرين، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٥٣ ـ القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على إنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧٣م.
٥٤ ـ مازن المبارك، النحو العربي، العلة النحوية، نشأتها وتطورها، دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٥٥ ـ المالقي، أحمد بن عبدالنور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٥٦ ـ المعري التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن مسعر، تاريخ العلماء النحويين، تحقيق عبدالفتاح محمد

الحلو، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٥٧ ـ ناصف، علي النجدي، سيبويه إمام النحاة. المطبعة العثمانية بالدَّرَّاسة، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٥٨ ـ ابن النديم، محمد، الفهرست، نشرة قوستاف فلوقل، ليبزك ١٨٧٢م.

٥٩ ـ ابن هشام، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٢م.

٦٠ ـ اليافعي، عبدالله بن سعد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، ١٣٣٨هـ.

٦١ ـ ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصل، عالم الكتب. نسخة مصورة بلا تأريخ.

٦٢ ـ اليماني، عبدالباقي بن عبدالحميد، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق عبدالمجيد ذياب، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

المصادر الأجنبية

63. Carter, M.G., A study of Sībawaih (A Thesis, Oxford, 1968).
64. Jaroslav Stet Reveych, The Modern Arabic Literary Language Lexical and Stylistic Developments, Chicago, 1970.
65. Mackdonald, D.B., Samā° (Hearing), E.I., Vol. 4, p. 121.
66. ——— Ijmā° (Literially agreeing upon) E.I., Vol. 2, p. 448, Col. 1,2.
67. Wensinck, A.J., Qiyās (Analogy), E.I., Vol. 3, p. 1052, Col. 1-2.



معركة الرّوار

قادسية الفتح الإسلامي لوادي السند

د. سعد بن محمد حذيفة الغامدي

«ملخص البحث»

إن الدارس، أو الباحث، العربي الذي يطلع على ما أوردته مصادر تاريخنا العربي وما دونه مؤرخونا في هاتيك المصادر، لا يكاد يجد فيها كتبوه حول مجريات أحداث الفتح الإسلامي في «بلاد الهند والسند»، إلا معلومات زهيدة، في نظري، زهيدة، لأنها لم تخرج عن كونها جاءت، رغم قلتها، في هيئة سرد لجزء بسيط، وبسيط جداً، لحقيقة ما حدث هناك، أثناء حملة محمد بن القاسم؛ ذلك المجاهد المسلم، الذي اقترن فتح تلك البقاع باسمه، منذ أكثر من ألف وثلاثمائة سنة، وسيظل كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وفوق ذلك كله جاءت هذه المعلومات، في مصادرنا العربية، في شكل سرد عام، وعائم، وعادي، ومبهم في أغلب الأحيان[1]. ورغم ذلك فقد أصبحت تلك المعلومات، وكما يظهر لي، هي مصدرنا الوحيد المعول عليها عندما نطرق مسألة فتح «بلاد وادي السند» على يدي ذلك الشاب الثقفي، في أواخر القرن الأول للهجرة النبوية / أوائل القرن الثامن للميلاد، وكأن المسلمين الذين صحبوا ابن القاسم في حملته تلك، ذهبوا إلى هناك، وفتحوا البلاد دون مقاومة تذكر، مثلها مثل بعض الفتوحات الإسلامية السهلة؛ وإن مسألة مقتل «راجاداهر» ملك «بلاد وادي السند» جاءت بسهولة، ، على الأقل هذا ما يمكن للمرء ان يستنتجه من خلال قراءاته في مصادر أمتنا العربية، المذكورة، حتى ان اسم معركة «الرّاور»، هذا إذا ذكرها أحد مصنفينا بشكل صحيح، لا يكاد يمر معي إلا كغيرها من المعارك الإسلامية التي خاضها المسلمون في هذا الصقع، أو في هاتيك الديار، شرقاً كانت ام غرباً. أما عندما يرد ذكر «معركة القادسية» فإن الأمر يختلف تماماً، إذ لا يمر ذكرها كغيرها على الإطلاق، فقد كان للقادسية ما بعدها، من فتوحات المسلمين في الشرق.

بعد التوسع في مصادرنا ومراجعنا الإسلامية، أعني بذلك غير العربية وخاصة الفارسية، والأردية المترجم بعضها إلى العربية أو إلى الإنجليزية، إكتشفت معلومات ضافية، وجديرة، على الأقل بالنسبة لي أنا. وجدت أن «معركة الرّوار» لا تقل عن «معركة القادسية»، وأن تلك المعركة على أرض «وادي السند» والتي خاضها المسلمون، بقيادة محمد بن القاسم، وأخوانه المسلمون، ضد جموع الهندوس، بقيادة «راجاداهر»، كانت فعلاً، وكما ظهر لي، شديدة الشبه بـ«معركة القادسية» التي قادها الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه، ضد جموع الفرس، تحت زعامة قائدهم الأسطوري «رستم».

إن «معركة الرّوار» في نظري، لم تعط حقها من الدراسة والتفصيل لمجريات أحداثها من قبل مؤرخينا الأول، واللاحقين، وكذلك المحدثين. ولعله كان لمصنفي مصادرنا الأول ما يبرر قلة معلوماتهم عن ذلك الفتح المبين، لعل أولها البعد المكاني عن تمركزهم، ثم عدم ذهاب بعضهم لتلك الديار، وغير ذلك من الأسباب.

بناءً على ذلك، وجدت أنه لزاماً عليَّ أن أكتب هذا البحث المتواضع، حول «معركة الرّوار»، على ضوء ما ظننت أنه جديد ولم يرد في مصادرنا[1] التاريخية العربية، لهذا الفتح الباهر، الذي فتح أبواب جميع أراضي السند على أوسع ما يكون ليدخلها المسلمون، كنتيجة لهذه المعركة، حتى وصلوا كشمير. وحسبي أنني اجتهدت، على ما اعتقدت، والله أسأل أن يجعل خير أعمالنا خواتيمها، وخير أيامنا يوم نلقاه، وأن يجنبنا الزلل، فهو نعم المستعان، وعليه التكلان.

« مقدمة البحث »

قاد الصحابي الجليل، سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه وعن صحابة رسول الهدى، ﷺ، أجمعين، معركة ضارية، وذلك على أرض القادسية، تلك المعركة التي تعد من أشهر المعارك الإسلامية الحاسمة في تاريخ هذه الأمة، هذا إذا لم تكن أشهرها قاطبة. جرت أحداث تلك المعركة ضد جموع الجيوش «الدولة الساسانية» بقيادة قائدهم «رستم» أحد الأبطال الأسطوريين في تاريخ تلك الدولة[2]. وقد وقعت مجريات وقائع «معركة القادسية» طوال أيام أربعة، هي يوم الخميس، ويوم الجمعة، ويوم السبت، ويوم الأحد، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦ على التوالي من شهر شعبان عام ١٥

للهجرة/ الموافق ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢ أيلول/ سبتمبر من سنة ٦٣٦م. كان من نتائج تلك المعارك، في تلك الأيام الطوال أن نصر الله جنده المسلمين فيها، عندما صدقوا الجهاد، وبعد أن أعدوا له عدته، وأخذوا بالأسباب، ذلك النصر الباهر، الذي كان له ما بعده، حيث توالت بقية مدن وأصقاع أراضي «دولة آل ساسان» تتساقط الواحدة تلو الأخرى، لدرجة يمكنني معها القول بأن المدائن، حاضرة هذه الدولة، سقطت في أيدي دعاة الإسلام عشية انتصارهم في «القادسية»[٣].

إذا كانت نتائج معارك «أرض القادسية» الإسلامية الصادقة، بقيادة أولئك الغر الميامين، قد فتحت أراضي بلاد «الدولة الساسانية» على مصراعيها، أمام المسلمين، فقد جرت «معركة الرّوار» بعدها بثمانٍ وسبعين سنة وثلاثة وعشرين يوماً، على أراضي «وادي السند»، فقد كانت لا تقل عن «القادسية» ضراوة وشراسة، وما بذله المسلمون فيها من تضحيات، وفداء. ولقد بسطت «معارك الرّوار» بقية مدن وأراضي «وادي السند» الوسطى والعلوية، ممهدة المسالك والطرق، ليدخل المسلمون الفاتحون من أي درب شاءوا، ثم يعلن أغلبية أهلها، من «الجات والميد» وغيرهم، الدخول في دين الله، وتصبح أرضها مسلمة، وسكانها مسلمين منذئذٍ. جرت أحداث «معركة الرّوار» في أيام خمسة، هي يوم الخميس، ويوم الجمعة، ويوم السبت، ويوم الأحد، ويوم الاثنين، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، على التوالي، من شهر رمضان المبارك لعام ٩٣هـ/ الموافق لـ : ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، من شهر حزيران/ يونية سنة ٧١٢م.

كان قائد المسلمين في هاتيك المعارك محمد بن القاسم الثقفي، ضد ملك «وادي السند» «راجا داهر ابن راجا چچش ٤٩ ـ ٩٣هـ/ ٦٦٩ ـ ٧١٢م». لقد اشتهرت «معركة القادسية» في التاريخ الإسلامي خاصة والعالمي بوجه عام، شهرة جعلت بقية المعارك الإسلامية في الجبهة الشرقية من الفتوحات الإسلامية تبدو معها صغيرة، بل لا يكاد الكثير منها يعرف على مستوى الطبقات الجامعية العلمية، فما بالك بغيرها من الفئات الأخرى[٤]. فإذا ما ذكر أمره «معركة القادسية»، في أي مجتمع، فإنني لا أشك أن كل أفراد ذلك المجتمع، جميعهم تقريباً، يعرفون الشيء الكثير عنها، وعن قائدها، ونتائجها التي تمخضت عنها. أما إذا ذكرت «معركة الرّوار» فإن نسبة العارفين عنها من بين أفراد نفس ذلك المجتمع، ستقل إلى نسبة، قد لا تصل إلى عشرة في المائة، وربما أقل. وكل ما أخشاه أن تصل تلك النسبة إلى صفر في المائة.

بناءً على ذلك، رأيت أن من أوجب الواجبات في الدراسات الجامعية العلمية (أعني الأكاديمية) أن أكتب شيئاً، ولو مختصراً، عن «معركة الرّوار» في «وادي السند». لقد سبق لي أن كتبت بحثاً بعنوان

«الفتح الإسلامي لبلاد وادي السند» (٩٢ ـ ٩٦هـ/ ٧١١ ـ ٧١٥م)، وتطرقت فيه إلى مواضيع كثيرة، ذات العلاقة بذلك الفتح، في تلك الديار، كان من جملة ذلك «معركة الرَّوار»، التي لم يتجاوز نصيب هذه المعركة أكثر من صفحة ونصف تقريباً، وذلك لأسباب دراسية بحثية فرضتها حيثيات ذلك الموضوع، والإيطار العام المرسوم له(٥). لذلك فقد رأيت أن أرجىء الحديث التفصيلي عن «معركة الرَّوار»، وأخصص لها دراسة مستقلة، في بحث منفصل بذاته، لعله يلفت نظر الباحثين العلميين الجامعيين (أعني الأكاديميين) إلى أهميتها، عساها تحظى بدراسة أوسع، وتدقيق أكثر، على ضوء ما قد يجده في هذا البحث المتواضع من معلومات جديدة، من مصادر، ومراجع، ظننت بأنها لم تعرف للدارس العربي حتى الآن، حسب علمي.

قبل أن أبدأ في الشرح التفصيلي حول وقائع تلك الموقعة الحاسمة، رأيت من الأنسب أن أعطي الباحث الكريم معلومات مختصرة جداً عن: موقع المعركة من ذلك الوادي الفسيح، ونوعية سكان «وادي السند» خاصة وسكان «شبه قارة الهند والسند» عامة، ومعتقداتهم الدينية، وعلاقات سكان «وادي السند» مع الجزيرة العربية، ثم تقديم نبذة تاريخية عن «وادي السند» عشية الفتح الإسلامي، ودواعي فتح المسلمين لذلك الوادي الواسع، وحملات المسلمين، التي تتوجت بحملة ابن القاسم الثقفي(٦).

موقع الرَّوار:

تقع «الرَّوار» في الأراضي السفلية لـ«وادي نهر السند»(٧). وهذا الوادي هو جزء من أراضي «شبه قارة الهند والسند»، تلك الأراضي التي تحتلها، في الوقت الحاضر، دول ثلاث، هي: جمهورية باكستان الإسلامية، وجمهورية بنكلادش، وجمهورية الهند. وهذه التقسيمات لم تكن إلا حديثة، قام بها المستعبد الإنجليزي، عشية جلائه من تلك الأراضي، التي كان للمسلمين الغلبة فيها. في عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م قام البريطانيون فأعطوا غير المسلمين أكثر من ثلاثة أرباع أراضي «شبه قارة الهند والسند» بينما أعطي المسلمون الزاوية الشمالية الشرقية والأراضي التي تقع على جانبي مجرى «نهر السند» المعروف، في الغرب، ومنح البريطانيون الاستقلال لسكان تلك الأراضي، وأضحت تسمى أراضي المسلمين بقسميها بـ«باكستان الشرقية وباكستان الغربية». ظلت الأوضاع على ذلك الحال، بما تحويه من نقط ضعف، أهمها تشتيت وحدة الدولة لتصبح دولتين مفككتي الأواصر، تمخض ذلك في الإنفصال الذي حدث في عام ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، فانفصلت باكستان إلى قسمين، فأضحى القسم

الشرقي يعرف الآن بـجمهورية بنكلادش الإسلامية» وقسمها الغربي يدعى «جمهورية باكستان الإسلامية». ولعل الباحث والقارىء الكريمين قد عايشا هذا الإنفصال، وربما ماتزال تعيش أحداثه حية في ذاكرتيهما.

أما حدود أراضي «وادي السند»، التي تقع فيها «الرّوار»، موضوع بحثنا هذا، فإنه يشمل أراضي واسعة، لأقاليم ثلاثة في عصرنا الحاضر، وهذا بخلاف ماكان يعرف به في العصر الإسلامي عامة، وفي عصر الفتوحات الإسلامية على وجه الخصوص. إذ أنه من المعروف حالياً أن «مقاطعة السند» في «جمهورية باكستان الغربية» لا تشمل إلا جزءً بسيطاً من أراضي ذلك الوادي، وهي القسم السفلي منه[٨]. أما أراضي «وادي السند» في العصر الإسلامي، فإنه يضم ثلاث مقاطعات من «جمهورية باكستان الإسلامية» في الوقت الحاضر، وهي «مقاطعة وادي السند» و«مقاطعة البنجاب» و«مقاطعة الحدود الشمالية الغربية». وهذه الحدود، التي أوردتها، جاءت في مصادر ماتنا التاريخية الأولى، وفي المعاجم الجغرافية، ذات الصلة[٩]. أما موقع «الرّوار» فإنه غير معروف بالتحديد، ولكنه يقع في منطقة «حيدر آباد السند» وربما لا يبعد عن المدينة الحالية إلا ببضعة كيلومترات إلى الشمال منها[١٠].

سكان «الهند والسند»:

لقد طرقت هذا الموضوع بشيء من التفصيل في بحثنا آنف الذكر، وتوصلت إلى أن سكان هاتيك الديار الشاسعة، بل القارية الاتساع، ما هم إلا مزيج من الشعوب الآسيوية والآسيوية الأوربية، نتيجة لعدد من الهجرات البشرية، التي كانت تأتي إليها، في شكل جماعي، أما في صورة حملات عسكرية، أو جماعات مسالمة، تطلب السكن والاستيطان، حيث كانت تأتي من الشمال، أو من الغرب، أو من البحر، وخاصة البحر العربي، أو من الجهات الغربية «لشبه تلك القارة»[١١].

لقد كانت الهجرات تأتي إلىٰ «الهند والسند» منذ أكثر من أربعة آلاف وخمسمائة سنة ق.هـ/ أربعة آلاف سنة ق.م، حيث كانت كل هجرة تبدأ في الاستيطان في جهات الأطراف الشمالية، أو الغربية، أو أية جهة قدمت منها تلك الجماعة، ثم تتدرج في تقدمها إلى الداخل، متوغلة إلى الأعماق، فلا تلبث زمناً طويلاً حتى تمتزج، وتنصهر في مجتمع الهجرات السابقة لها، فتصبح جزءً لا يتجزأ منها، فأضحوا مجتمعاً واحداً. وباختصار شديد، لما سبق ذكره في بحثنا آنف الذكر، نجد أن سكان «شبه قارة الهند والسند» في مجموعهم خليط من سكان قارة آسيا بشكل عام، وخاصة من عناصرها العرقية التالية: الجنس الصيني المغولي، والتركي المغولي، والتركي، والتركي الإيراني، والتركي الأوربي؛ وهذه العناصر

جميعها جاءت إلى أراضي «الهند والسند» من جهاتها الشمالية، والشمالية الغربية بالذات، وخاصة عبر ممرات «جبال هندوكش» التي كانت المعبر الرئيسي لأغلب تلك الهجرات. ثم يجب ألا ننسى العنصر العربي، الذي قدم من البحر، أما عن طريق الخليج العربي، أو البحر العربي، أو المحيط الهندي، عبر طرقها البحرية التجارية المعروفة، التي تربط السواحل الجنوبية والجنوبية الشرقية والشرقية للجزيرة العربية، بأراضي «شبه قارة الهند والسند» من جهاتها الغربية، والجنوبية الغربية. ونتيجة لذلك كله أصبح سكان تلك البقاع يطلق عليهم العنصر «الهندي الآري»(١٢). إضافة إلى ذلك، فيجب ألا يغيب عن بالنا مجيء المستعبد الأوربي، في أوائل العصر الحديث، الذي تمثل في البرتغاليين أولاً، وإن كانوا على نطاق ضيق، والإنجليزي، الذي جاء، وجثم على صدور أهل أراضي «الهند والسند» قرابة قرن من الزمن(١٣).

معتقدات سكان وادي السند عشية الفتح الإسلامي:

كان سكان «وادي السند» وكذلك كان بقية قاطني «شبه قارة الهند والسند» يدينون بديانات متعددة، لعل أهم ما كان يعتقده أهل ذاك الوادي، قبل مجيء الإسلام إليهم ونشره بينهم، هي الديانة «الهندوسية البراهمية، والبوذية، والديانة اليانية، والزرادشتية، ديانة الفرس». وبعد أن جاء الإسلام أضحى أغلب الأديان المتبعة في هاتيك الديار. كما نشأ، إلى جانب تلك المعتقدات الدينية، ديانة جديدة، هي «ديانة السيخ»، حيث ظهرت في القرن التاسع الهجري/ ١٥م، وهي متفرعة من «الديانة الهندوسية». وقد بحثنا في منشأ تلك الأديان، والمعتقدات، وفي كيفية إنتشارها بين أوساط السكان في ذاك الوادي، وذلك في بحثنا المنوه عنه أعلاه(١٤).

العلاقة بين جزيرة العرب وبلاد الهند والسند:

لقد كان القرب المكاني بين الجزيرة العربية، و«شبه قارة الهند والسند» أهم عامل في وجود صلات، وروابط قديمة، قدم التاريخ، بين السكان في هذين البلدين؛ إذ أنه لا يفصل بينهما سوى مسافات بحرية قصيرة. لذلك كانت عوامل الاتصال عبر البحر تربط بين سواحل الجزيرة العربية الشرقية وبين سواحل «بلاد الهند والسند» الغربية، بشكل منتظم، لا يكاد ينقطع. كما أن هناك عاملاً آخر هاماً، وهو أن الجزيرة العربية تقع بين بلدين مختلفين، بلد «الهند والسند» المنتج للتوابل، والعطورات، وخشب الصندل، والعاج، والكافور، وبلد مستهلك، كمصر والشام، وأقطار جنوب

أوربا. لذلك كانت أغلب التجارة المتبادلة بين الطرفين في أيدي العرب، ساكني الجزيرة. كما كانت هناك روابط دينية بين سكان الجزيرة العربية وسكان «الهند والسند» إضافة إلى سكان «جزر السرنديب، سيرلنكا» الحالية، حيث كان يأتي سكان تلك الأصقاع إلى مكة المكرمة، فيقدمون القرابين لمعبوداتهم(١٥). وقد تكلمنا في هذا الخصوص بتفصيل أكثر في بحثنا السابق، وخاصة في حواشيه ٢٣ إلى ٣٢). لذلك لم أجد ضرورة لإعادة ما سينشر قريباً فيكون مأخذاً عليَّ، وعلى حساب ما أنا بصدد بحثه والتوسع فيه هنا

بلاد وادي السند عشية الفتح الإسلامي:

في حوالي العام الأول للهجرة النبوية الشريفة/ الموافق للسنة ٦٢٢م، جاء إلى عرض «مملكة وادي السند» رجل يدعى «چش بن سلايج» (١ ـ ٤٦هـ/ ٦٣٢ ـ ٦٦٦م) مغتصباً الحكم من أسرة سابقة هي «أسرة رائي» والتي أسسها رجل بوذي يدعى «ديوايج». وقد كان آخر ملوكها إنسان يدعى «سيهاسي الثاني ـ *Sehasi II* »(١٦). وبذلك أسس «چش» أسرة حكمت تلك الديار من العام الأول إلى سنة ٩٣هـ/ ٦٣٢ ـ ٧١٣م، وحكم خلالها ثلاثة من الملوك(١٧).

من المعروف أن هذه الأسرة الجديدة كانت تعتنق الديانة «الهندوسية»، وذلك بعكس ديانة الغالبية الكبيرة من سكان ذلك الوادي، التي كانت «الديانة البوذية» هي معتقدها الرسمي. لذلك فقد شعر الحكام بالتعالي، والكبرياء، في تعاملهم مع المواطنين، الذين كان أغلبهم من قبائل «الميد والجات، والكركيون، والويرسي، والشدة البوذيون»(١٨). إضافة إلى ذلك فقد فرضت الضرائب الباهظة، وشرَّعت القوانين الجائرة، وأصدرت القيود التحكمية لتسيير الحياة اليومية العامة للمواطنين. ولعل إيراد مثل واحد، من تلك الحياة التعسفية، التي فرضها الحكام «الهندوس» الطبقيون، على شعب «وادي السند» يساعد على إلقاء الضوء على ما كان يعانيه عامة السكان هناك، والبوذيون على وجه الخصوص. حرَّم الحكام «الهندوس» على مواطني هذا الوادي، ركوب الخيل مسرجة، ولابد أن يسيروا حفاة الأقدام، حاسري الرؤوس، وألا يرتدوا الملابس الحريرية، وألا يسير الفرد منهم وهو يحمل سلاحاً، وألا يدَّخره في منزله. وعلى الرغم من السياسة السمحاء، التي انتهجها المسلمون الفاتحون، في تعاملهم مع سكان كل بقعة فتحوها، تمشياً مع المبدأ المعروف «لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم» فقد نسب بعض مؤرخي «الهند والسند» الحديثين، غير المنصفين حسب اعتقادي، هذا النوع من الأفعال التحكمية الجائرة إلى القائد المسلم محمد بن القاسم(١٩).

دواعي الفتح الإسلامي «لبلاد وادي السند»:

على الرغم من أن المسلمين كانوا قد وصلوا إلى حدود الصين في الشرق، وإلى جبال البرانس وحدود فرنسا الجنوبية في الغرب، فقد تأخر فتح «بلاد وادي السند» عن غيره من أصقاع المعمورة التي حمل المسلمون رسالة نبيهم محمد، ﷺ، التي جاء إلى الناس كافة بدليل قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[٢٠] ومع ذلك فإننا كلنا نعلم الأسباب الكامنة وراء ذلك التأخر في فتح ذلك القطر، مع قربه من مركز الدولة، مقارنة مع غيره كالأندلس. ولعل أهمها وقوع هاتيك الفتن بين المسلمين، في أواخر عصر الخلافة الراشدة، وأوائل عصر بني أمية، بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان، رضي الله عنه، كتلك التي وقعت زمن عثمان وعلي رضي الله عن هذين الخليفتين، وحركة عبدالله بن الزبير، رضي الله عنهما. لهذا، فقد كان الفتح الإسلامي «لبلاد وادي السند» نتيجة طبيعية للفتوحات الإسلامية، التي سبقت لأقاليم جنوب غرب إيران، كفارس، وكرمان، وسجستان، ومكران. وقد كانت هناك العديد من الغزوات التمهيدية، إما للفتح، أو لاستطلاع أخبار تلك البقاع، لجمع أخبار بغرض فتحها، وذلك أيام الفاروق عمر، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عن هذين الخليفتين[٢١].

حملة محمد بن القاسم لفتح «وادي السند»:

تجمّعت قوات المسلمين تحت إمرة ذلك الرجل الشاب الثقفي، محمد بن القاسم، في «شيراز» ـ قصبة «إقليم فارس» وذلك في أواخر عام ٩٢هـ/٧١١م، حيث كان عددها يتراوح بين خمسة عشر إلى عشرين ألف رجل تقريباً. ومن شيراز ـ سارت الحملة البرية، محاذية لمياه الخليج والبحر العربيين، لتكون على مرأى من سفن المسلمين، التي كانت تحمل ما ثقل من عدتهم وعتادهم الحربي. عبرت أقاليم فارس، وكرمان، ومكران، ومن الأخير دخلت «إقليم وادي السند»، فتوجهت إلى هدفها الأول، وهو «مدينة وميناء ديبل» البحري، وذلك في شهر رجب عام ٩٣هـ/ نيسان/ أبريل/ سنة ٧١٢م[٢٢].

أحرز المسلمون الفاتحون نجاحاً كبيراً في فتوحاتهم الإسلامية لمدن وأراضي «وادي السند» السفلية، حيث تم لهم إخضاع مساحات واسعة خلال الشهرين التاليين (رجب وشعبان/ نيسان وأيار، أبريل ومايو) من نفس ذلك العام، وتوغلت قواتهم شمالاً في الأراضي الواقعة إلى الغرب من «وادي نهر

السند». كل هذه المعلومات سبق لنا أن ناقشناها في بحثنا المذكور، الذي سينشر في حوليات كلية الآداب، بجامعة الكويت، كما سبق ذكر ذلك في حاشية هذا البحث رقم (٥).

عبور محمد بن القاسم بقواته نهر السند إلى الرَّوار:

يبدو لنا أن التاريخ الذي عبرت فيه القوات الإسلامية «نهر السند»، إلى الضفة الشرقية منه، ربما كان في خلال الأيام الأخيرة من شهر شعبان، وأوائل أيام شهر رمضان المبارك، من عام ٩٣هـ/ الموافق لأواسط شهر حزيران/ يونيه من سنة ٧١٢م، حيث وصلوا إلى أرض «الرَّوار». كانت هذه المدينة وقلعتها إحدى المدن المعروفة، والواقعة إلى الشرق من مجرى «وادي السند» السفلي، حيث تقع بين مدينتين معاصرتين لها هما «النيرون» و«برهمان آباد»، والمسافة بين هاتين المدينتين الأخيرتين حوالي ستة وخمسين كيلاً (حوالي ٤٧ ميلاً)، حيث كانت المدينة الأخيرة وقلعتها معقل «راجاداهر»، وقد حشد بها قواته، ومنها خرج بقضة وقضيضه، لملاقاة محمد بن القاسم، وقوات المسلمين الفاتحين، وطردهم من تلك الأصقاع[٢٣]. (وقد سبق لنا أن أشرنا إلى الإلتباس الذي وقع فيه كل من «ايلليوت ودوسون»، محققا ومترجما كتاب الكوفي الموسوم بـ«شش ناصة»[٢٤].

بما أن «**راجاداهر**» قد جمع جموعه في قلعة «برهمان آباد» وخرج منها لمناجزة عدوه ،حال عبوره إليه في ضفة النهر الشرقية، فقد كان على ابن القاسم وجيشه المسلم أن يعبروا هذا النهر العظيم، لمقابلة الأعداء ومحاولة القضاء عليهم. لذلك، فقد توغل المسلمون إلى الشمال من أراضي «وادي السند» السفلية، حتى أنهم أضحوا في موقف عسكري ضعيف، تركوا معه مكاسبهم في الجنوب مهددة بالخطر من قبل «راجا داهر»، فأصبحت مسألة قطع خطوط الرجعة عليهم أمراً وارداً، وجد خطير. ولعل من أسباب هذا التوغل في الشمال، في الجهة الغربية من «نهر السند»، هو للبحث عن معبر، أو مخاضة مناسبة، لهذا النهر، للعبور إلى الشرق، والإنقضاض على «راجاداهر» من الشمال. لذلك رأى ابن القاسم بأن الموقف يتطلب الرجوع إلى الجنوب، إضافة إلى أن الأوامر قد جاءته من مركز القيادة في العراق بأن يرجع ويعبر النهر ويبادر إلى مناجزة العدو. لذلك فقد سارع ابن القاسم وعاد، وأخذ يبحث عن مكان مناسب، ليس بعيداً عن مواقع العدو، ليعبر منه إلى حيث ينازل الخصوم، أو المحاولة لعله يجد منفذاً من خلال المواقع العسكرية، التي كانت فصائل من قوات «راجاداهر» قد تمركزت فيها، على شكل كمائن، ذات تحصينات يصعب إختراقها، في محاذات المجرى الشرقي «لنهر السند».

كانت رئاسة قوات تلك الكتائب، التي تترصد للمسلمين تنتظر عبورهم، قد أسندت إلى شخص يدعى «راجا راسل»، أحد نواب «راجاداهر»، الذي يظهر لنا بأنه كان شديد اليقظة، والتأهب، لئلا يدع في تلك الجبهة ثغرة قد يتمكن المسلمون من العبور إلى الشرق من النهر سالمين، بل لقد استعد، وتأهب بقواته متربصاً ليتخطفهم فرادى أو جماعات، أثناء العبور. فتلك الاستعدادات وشدة الحيطة تنم بأنه كان يعلم بأن ابن القاسم سيعبر، لا محالة، النهر من مكان ما ضمن المنطقة التي يقوم بحراستها.

يبدو لنا أن هذا الفاتح المسلم قد وجد من الصعب عبور النهر، بقواته، متى حاول ذلك. وهذا يعني التضحية بأعداد كبيرة من المسلمين، الأمر الذي ربما يقود إلى نهاية قد لا تحمد لها عقبى؛ خاصة إذا ما علمنا بأن «راجاداهر» لم يكن بعيداً عنهم، فسيرسل، بكل تأكيد، قوات سريعة تساعد قائد طلائعه، التي كانت تكمن في مواقعها تنتظر عبور المسلمين إليها، فقد تكون الكارثة على جيش المسلمين. لذلك، تريث، وقرر عدم إقحام المسلمين لعبور النهر، ومحاولة إجتياح مواقع العدو بالقوة، قبل الاستعداد، وأخذ الحيطة. وهنا يحدثنا مصنف «شش نامة» بأن ابن القاسم دخل في مراسلات مع نائب آخر لـ«راجاداهر» ويدعى «مَكَّه بن بِصَاية» حاكم مدينة «جهم ـ *Jahm* »، الواقعة بمحاذات مجرى «نهر السند» الغربية[٢٥]. ومنها كان عبور المسلمين الناجح لذلك النهر الكبير. كذلك راسل، على ما يبدو لنا، نائب «راجاداهر» على مدينة وقلعة «بيات» المجاورة للمدينة السابقة، والتي يدعى حاكمها «راجا راسل»، الذي مر معنا ذكره، وهو قائد طلائع قوات مملكة السند، كل ذلك محاولة من ابن القاسم لكسبها إلى جانبه.

إضافة إلى ذلك، فقد طلب ابن القاسم من كبار شخصيات البلاد « *Thakurs* » و«الجات» الذين كانوا قد قدموا في الأصل من الشمال، وخاصة من غزنة ببلاد الأفغان، بالإنضمام إليه، ووعدهم الوعود الحسنة. بناءً على ذلك، فقد أثمرت هاتيك المراسلات حيث أعلن أولئك القوم خضوعهم للمسلمين، والدخول في طاعتهم، بل وتقديم يد العون لهم، وخدمتهم. وهنا ضمن المسلمون عبور «نهر السند» بسلام، حيث ذهب قائدهم على الفور، وأخذ يبحث بنفسه عن المكان الملائم ليعبر بقواته إلى الجانب الآخر من النهر. وهنا يضيف، في هذا الخصوص، مصنف كتاب «شش نامة» بأن الأهلين وأولئك الرؤساء، وفي مقدمتهم «مَكَّه بن بِصاية» زودوا المسلمين بكل وسائل العبور، وخاصة القوارب، والمعديات[٢٦].

نجح «راجا راسل» في صد العبور الإسلامي، أول الأمر، حيث يبدو لنا أنه لم يستجب لنداءات المسلمين له بالإنضمام إليه، ولم يمكنهم من العبور عندما حاولوه في قوارب منفردة، أي أن كل قارب

قد حاول أصحابه العبور مستقلين حيث كان به عدد من المقاتلة. لذلك فقد فكر ابن القاسم، وبكل تأكيد ساعده «مَكَه» هذا إذ لم تكن فكرته في الدرجة الأولى، في إيجاد وسيلة للعبور. وهنا أمر بأن يجمع أكبر قدر ممكن من القوارب إلى الضفة الغربية للنهر، حيث قام المسلمون وحلفاؤهم بربط تلك القوارب والمعديات بالسلاسل بعضها إلى بعض، فنتج لديهم جسر طويل، يمتد بطول المسافة التي يحتلها مجرى «نهر السند» من ضفته الغربية إلى ضفته الشرقية. بعد ذلك أطلقت القوارب، بعد أن احتل المقاتلة المسلمون، وهم مدججون بالسلاح، المقدمة من تلك القوارب، والتي أصبحت على شكل قنطرة، وأخذوا يرشقون بسهامهم القاتلة قوات الأعداء، المعسكرة على الجانب الثاني، والتي أنيطت بها مهمة التصدي للمسلمين متى حاولوا العبور. على الرغم من المحاولات اليائسة التي بذلتها قوات «راجا راسل» في مجابهة المسلمين، فقد باءت جميعها بالفشل، حيث استطاعت القوات الإسلامية أن تعبر النهر بسرعة مذهل، ساعدها على ذلك جريان النهر إلى الجنوب الغربي، والتي أحبطت كل احتياطات الخصوم[٢٧].

يبدو لنا، وكما ذكرنا سابقاً، بناءً على ما يمكننا استنتاجه من رواية مصنف مصدرنا المعول عليه في هذا البحث «شش نامة» أن محمد بن القاسم كان قد كاتب «راجا راسل» قُبيل عبوره «نهر السند»، وطلب منه الدخول في طاعته، إلا أنه رفض في أول الأمر، ووقف صامداً، وصد محاولات المسلمين العبور إلى الضفة الشرقية من النهر. أما وقد باغته المسلمون، وتمكنوا من إحتلال مواطىء أقدامهم معه في الضفة التي تحتلها قواته، ولم يستطع معها الحيلولة دون ذلك، وجد أنه أمام أمرين لا يمكنه معهما إختيار واحد منهما، ولا بد له من خيار ثالث، أما الهروب، وقد لا يبقيه «راجا داهر» لفعله ذلك، وأما الدخول في معركة خاسرة مع المسلمين. لذلك بحث عن خيار ثالث فاستغل مسألة دعوة ابن القاسم له قبل عبوره إليه، وجدد المراسلات معه للدخول في طاعته، قائلاً، على حد تعبير مصنفنا: «لا أحد يستطيع أن يرد إرادة الله سبحانه وتعالى». ثم أخذ يخاطب ابن القاسم، بعد أن استسلم له قائلاً: «لقد غمرتني بعفوك وكرمك، ولذلك فسوف أكون في خدمتك، ولا أعصي لك أمراً، ولسوف أنفذ كل ما يمكنك أن تأمرني به، مهما كان ذلك الأمر»[٢٨]. ساعد هذا التحول المفاجىء، في موقف «راجا راسل» وانضمامه إلى المسلمين، بحيث جعلهم يحتلون كافة البقعة الشرقية للنهر، التي كانت تحت حماية هذا الملك القائد، جعلهم في موقف متميز، للشروع في مناجزة «راجاداهر».

(مجريات معركة الرّوار):

تذكر الروايات التاريخية، التي تسنى لنا الرجوع إليها، أن القوات الإسلامية، بعد أن عبرت إلى

الضفة الشرقية من «نهر السند»، قد اعترضتها بحيرة كبيرة جداً، كان من الصعوبة بمكان عبورها، لذلك فقد كادت أن تعيق سيرهم باتجاه منطقة «الرّوار» ومقابله قوات «راجاداهر». هناك تقدم «الملك راسل»(٢٩)، باقتراح يحث فيه ابن القاسم بأنه لا بد من أن يعبر المسلمون تلك البحرية، وبأي ثمن وبأقصى سرعة، لأنها تقع بينهم وبين العدو، وكلما تأخروا في منازلة الخصم كلما كان ذلك في غير صالحهم. لذلك قام «الملك راسل» و«مَكَه» فزودوا الجيوش الإسلامية بما تحتاجه من قوارب للعبور عليها، فكان كل ثلاثة رجال يشتركون في ركوب قارب واحد، حتى تم عبور كامل الجيوش. كما قام ذلكما الرجلان «راسل ومَكَه» باستعجال المسلمين، وحثهم على سرعة السير قدماً، وإن كان على عدة مراحل، فيقطعونها مواصلة، حتى تصل قواتهم إلى مدينة صغيرة تعرف بـ«جيبور»، تقع في مكان متوسط بينها وبين مركز تجمع قوات «راجاداهر»، التي كانت متمركزة في مكان يعرف بـ«كاجيجات ـ Kajijat». بناءً على ذلك، فقد سارت قوات محمد بن القاسم بسرعة، حتى وصلت إلى تلك المدينة الصغيرة «جيبور أو جور ـ Jaipur or Jewor»(٣٠).

على الرغم مما ذكره «شاهبور شاه» في مصنفه «دراسات...» من أن هذين المكانين غير معروفين، فيبدو لي بأنهما ليسا بعيدين عن قلعة «برهمان آباد» وإلى الجهة الغربية منها، وإلى الشمال من مدينة «حيدر آباد السند» الحالية، بدليل أن «راجاداهر» كان في «كاجيجات» على رأس قواته، ينتظر قدوم المسلمين، الذين كانوا قد وصلوا إلى المكان الثاني المسمى بـ«جيبور»، فكان بينهما الصدام المسلح، الذي نحن بصدده. وقد أشار مصنف آخر، «باثان» باختصار شديد إلى ما يدل على ما ذهبتُ إليه(٣١).

عندما وصل محمد بن القاسم، بقواته إلى «مدينة جيبور» أمر بأن تعسكر قواته بها، ليستطيع منها، وعلى حد تعبير «الملك راسل»، وهو كما نعلم الذي أشار بأن يتمركز المسلمون هناك، أن يهاجم عدوه: «...، من كلا الجهتين، من أمامه ومن خلفه، وأن يقتحم موقعه ويحتله بنجاح..»(٣٢).

يبدو لنا، مما أوردته مصادر ماتنا التاريخية، في هذا الخصوص، أن عبور المسلمين السريع، والناجح، كان مفاجأة غير سارة لم يكن يتوقعها «راجاداهر»، ولم يكن يظن بإنها ستتم بتلك السهولة؛ كما زاد من ارتباكه، وحنقه وغضبه المشوبين بالخوف من العواقب السيئة، أمور كثيرة، نورد بعضاً منها:

١ ـ أنباء إنضمام ولاته في الغرب من أراضي «نهر السند» السفلية، وعلى رأسهم «مَكَه بن بِصَاية»،

إضافة إلى «الملك راسل» والذي كان قائد طلائعه، وواليه في نفس الوقت على «بيات» الواقعة على الضفة الشرقية لذلك النهر. وقد قام أولئك القوم بمساعدات جليلة لابن القاسم، الأمر الذي نتج عنها سرعة ونجاح عبور القوات الإسلامية إلى الناحية الأخرى من السند، حيث كان «راجاداهر» معسكراً، في مأمن، حسب ظنه، لأنه قد جَيَّشَ جنداً للتصدي للمسلمين، وقتلهم فرادى وجماعات، أثناء العبور، عندما يشرعون في ذلك.

٢ـ أخبار وصول المسلمين إلى «مدينة جيبور»، وهي المدينة التي كانت تسمى «مدينة النصر» كما وردت على لسان وزير «راجاداهر»، والذي يدعى «سِيْسَاكَر ـ *Sisakar* »، إذ أنه عندما سمع بأن المسلمين احتلوها قال: «واحسرتاه! لقد ضعنا، إن ذلك المكان هو جيبور، أو مدينة النصر، وبما أن ذلك الجيش قد وصل إلى ذلك المكان، فسيكون فائزاً، ومنتصراً»(٣٣).

٣ـ ما أنبأه به المنجمون الهندوس و (كذب المنجمون ولو صدقوا) من أن الجيش الإسلامي سيكون هو المنتصر في تلك المعركة المنتظرة، حيث تذكر الروايات التاريخية أن «راجاداهر» طلب منهم أن يستطلعوا موقع فلك الزهرة من السماء، هل سيكون يوم المعركة في وجهه، أي أمام جنده، وخلف المسلمين، أم أنه عكس ذلك، إن هو قام بمنازلة المسلمين في ذلك اليوم؛ فإن كان أمامه كان هو الخاسر، والعكس بالعكس. قام المنجمون بعمل ما طلبه ملكهم فرجعوا إليه وأخبروه بأن ذلك الفلك سيكون خلف المسلمين، وأمام قواته(٣٤).

يظهر لنا أن «راجاداهر» وجد بأن موقعه العسكري القوي قد اهتز، وأصبح أمام جيش جاء ليقاتل فينتصر، أو يُقْتَل. لذلك قرر ألا يخرج لمقابلة المسلمين من موقعه الذي سبق له أن عسكر فيه، فقد أصبح بإمكان خصمه أن يهاجمه من الأمام ومن الخلف، كما تنبأ بذلك «الملك راسل» للمسلمين، بعد أن انضم إليهم. لذلك قوض «راجاداهر» خيامه، وترك معسكره في المكان المعروف بـ«كاجيجات» وذهب مسرعاً إلى قلعة «الرَّوار»، حيث ترك متاعه ونساءه بها، وجعلها الحصن الذي يلجأ إليه أن هو هزم أمام عدوه. مما يمكننا استنتاجه أن تلك المواقع الثلاثة «كاجيجات، وقلعة الرَّوار، ومدينة جيبور» ليست بعيدة بعضها عن بعض. فقد أورد مصنف «شش نامة» بأن «راجاداهر» خرج من «قلعة الرَّوار»، وعسكر في مكان لا يبعد عنها سوى حوالي فرسخ واحد (أي حوالي ٤ أميال أو ٦ أكيال ونصف)(٣٥). وعلى أرض ذلك المكان كانت المعركة الفاصلة.

بناءً على ذلك، فإن هذه الأماكن الثلاثة جميعها كانت تقع ضمن المنطقة التي كانت تعرف

بـ «الرَّوار». نسبة إلى تلك المدينة وقلعتها المشهورتين، والتي تقع، على ما يبدو لي، في المنطقة المعروفة حالياً بـ«لار ـ *Lar* »، والتي تحتل جزءاً من ولاية «حيدر آباد السند» في زمننا هذا[٣٦].

من المعروف أساساً أن «راجاداهر» كان قد خرج في أول الأمر، لملاقات المسلمين والتصدي لهم، من معقله الحصين في «برهمان آباد». إلا أنه عندما اهتز موقفه العسكري، وأضحى سير الأمور القتالية يتجه مخالفاً لحساباته، حيث بدأ يسير في صالح المسلمين، وجد أن العودة إلى «برهمان آباد» أمر يكاد يكون مستحيلاً، وذلك لبعدها المكاني، مقارنة بقرب مواقع جيوش المسلمين من معسكره الذي تمركز فيه «كاجيجات»، ناهيك عن كونها حركة، إن هو رجع، تنم عن الإنهزام، وهذا يعني جبنه، وخوره، وسرعة نهايته وهزيمة جنده على أيدي المسلمين، حيث سيكون هربه من أمامهم، وقد خرج أساساً منها لملاقاتهم، أكبر عون للمسلمين إن هو فعل ذلك، فستنهار الروح المعنوية عند جيشه بدون شك. إضافة إلى ذلك، فإن المسلمين لن يتركوه، وسيلاحقونه، وبسرعة؛ فإما أن يناجزوه القتال قبل وصوله إلى معقله، وهو غير متهيىء، إذ أن كل همه سيكون منصباً على السرعة في وصول القلعة. ثم إن هو وصلها قبل أن يلحق به العدو، فإن هذا الخصم لا محالة سيطبق عليه، ويضرب، حول مدينته تلك وقلعتها، حصاراً، قد يجبر على التسليم لهم. فتفوت عليه فرصة قتالهم في ميدان المعركة، وهو مستعد لذلك، أكثر مما لو حوصر داخل معقله ذاك.

وجد «راجاداهر» أنه لا يمكنه العودة إلى «برهمان آباد»، وكان الأمر يتطلب سرعة الخروج من ذلك المأزق، الذي فرضه عليه المسلمون بسرعة تحركاتهم، ووصولهم إلى «مدينة جيبور». هنا ذهب مسرعاً إلى «قلعة الرَّوار» وجعلها معقله الأول، كما قلنا، إن هو هزم، ليتدبر أمره بعد ذلك، ومنها يخطط للذهاب إلى «قلعة برهمان آباد» في حينه.

«مجريات معارك الرَّوار»:

اليوم الأول: الخميس، السادس من شهر رمضان عام ٩٣هـ/ ١٦ حزيران/ يونية سنة ٧١٢م:

كان «راجاداهر» قد جعل «قلعة الرَّوار» ملاذه، وحصنه، إن هو لم يوفق في دحر المسلمين أول الأمر. لذلك نجده يأمر بزيادة تحصينها. ثم خرج منها لملاقات جيش المسلمين، بعد أن ترك نساءه بها، حيث كانت «راني باي وقيل راني ماين ـ *Rani Bai or Mani main* » على رأس قائمة كبريات النساء اللائي تركن في القلعة[٣٧].

تذكر مصادر ومراجع مادتنا التاريخية ذات الصلة، أن «راجاداهر» خرج من «قلعة الرَّوار» راكباً

فيله الأبيض، على رأس جيش بلغ حوالي خمسين ألف رجل[٣٨]. أما تعداد جيش المسلمين، فقد سبق لنا أن ناقشنا ذلك في بحثنا السابق ذكره، وقلنا بأنه كان يتراوح ما بين ١٥ إلى ٣٠ ألف رجل عندما قدموا إلى أراضي «وادي السند». فإذا أضفنا إلى ذلك المجموع ما انضم إليها من حكام ذلك الوادي وولادته، مثل «مَكَه وراسل» وغيرهما، فإنه يمكننا القول بأن جيش المسلمين، قد لا يقل عن خمسة وعشرين ألف إنسان ما بين راجل وفارس[٣٩].

على الرغم من أن «راجاداهر» كان قد خرج على رأس قواته من «قلعة الرَّوار» إلا أنه لم يشترك في القتال المبدئي الذي نشب بين الطرفين في اليوم الأول، وبشكل مباشر. لذلك فالذي يظهر لنا بأنه إكتفى بالتجوال على معسكرات جيشه، وتفقد فصائل جنده، والدعوة لهم بالاستعداد لليوم الفاصل، الذي يبدو لنا بأنه قد حدده هو بنفسه، كما سيرد معنا تفاصيل ذلك، وهو اليوم الرابع من أيام المعركة. ثم حثهم على أخذ الحيطة، لئلا يأخذهم المسلمون على غرة من أمرهم. لذلك نجد أن هذا اليوم، لم يخرج عن كونه شهد مناوشات، وقتال جماعي بشكل مصغر، إذا ما قيس بأحداث اليومين الأخيرين من أيام المعركة استمر طوال ذلك اليوم. ومع ذلك، فإن بعض مصنفي هاتيك الديار، قد ذكروا بأن الاقتتال والمناوشات التي وقعت بين الطرفين، كانت بين المسلمين وقوات «الملك راسل» [٤٠]**. على الرغم من أقوالهم تلك، فلا أظن بأن ما أورده «باثان» وغيره في هذا الخصوص، كان صحيحاً، وذلك للأسباب التالية:**

١ـ من المعروف أن «الملك راسل» كان ممن اشترك مع المسلمين في معركة اليوم الخامس، الذي كان يوم الحسم، تلك المعركة التي كانت على أرضها تقرير مصير «بلاد وادي السند». لذلك فإنه لا يعقل أن يكون «الملك راسل» قد كان محارباً ضد المسلمين في اليوم الأول، وبعد ذلك بثلاثة أيام فقط، ولم يتحقق المسلمون من الثقة به بعد، يقاتل سيده إلى جانب المسلمين.

٢ـ لم تورد الروايات، التي تسنى لنا الرجوع إليها، أن أحداً من قواد «راجاداهر» قد انضم إلى صفوف المسلمين خلال أيام المعركة الخمسة.

٣ـ إن «الملك راسل» كان ينوب عن «راجاداهر» في منطقة تُعرف بـ«بايت أو بت ـ *Bait or Bet*»، والواقعة على الضفة الشرقية «لنهر السند»، والتي يقع ضمنها المكان الذي عبر منه المسلمون النهر إلى ضفته الشرقية. حيث انضم إليهم «الملك راسل»، فور عبورهم إلى أراضي ولايته، وبعد أن فشل في إيقاف، أو الحد من، إجتياحهم للمناطق التي أنيط به حمايتها[٤١].

٤ـ لقد كان «الملك راسل» هو الشخص الأول، إلى جانب «مَكَه» الذي أشار على محمد بن القاسم بأن يتقدم مسرعاً ليحتل «مدينة جيبور أو مدينة النصر» لكي يصبح المسلمون منها في موقف أقوى، بحيث يتمكنون من مهاجمة قوات «راجاداهر» من أمامها ومن خلفها، ومن ثم النجاح السريع في إحتلال مواقع جيشه، الذي كان متمركزاً في «كاجيجات»، كما ذكرنا ذلك سابقاً[٤٢].

٥ـ أثبتت مصادرنا أن «الملك راسل» كان هو الوحيد الذي حث قائد المسلمين على أن يعبر، وبسرعة، تلك البحيرة الكبيرة، التي كانت تفصل بينه وبين خصومه، وذلك ليتمكنوا بعدها من فرض القتال، من موقف قوي، على خصمه، الذي أصبح موقفه العسكري المكاني ضعيفاً، وسيجد نفسه أمام أمرين، أما الدخول في مجابهة مع المسلمين مباشرة، وفي ذلك مجازفة كبيرة، لأن إحتمالات هزيمته أكبر بكثير من توقعات النصر، وإما أن يلجأ إلى تقويض خيامه، والذهاب إلى مكان آخر، للبحث عن موقع أفضل من ذلك. وفعلاً نجد أن «راجاداهر» يقوض خيام معسكراته، ويذهب إلى «قلعة الرَّوار» الحصينة، حيث ترك بها نساءه، وما ثقل من المتاع. كما أن مصادرنا تشير إلى أن «الملك راسل» هو الذي خطط، وقام بالإشراف على مسألة عبور المسلمين لتلك البحيرة، كل ثلاثة رجال في قارب واحد[٤٣].

٦ـ تناقض رواية «باثان»، في نفس الصفحة، حيث ذكر بأن «الملك راسل» هو الذي أشار على قائد القوات الإسلامية بأن يسير حتى يحتل ذلك المكان، «جيبور»، والتي يسميها «جيور - *Jaiyur*»، تلك الحركة العسكرية البارعة التي أصبح المسلمون منها في مكان جعل عدوهم محاطاً بهم، كما يحيط السوار بالمعصم؛ وفيها إتخذ المسلمون مواقعهم واستعدوا لقتال القوات الهندوسية[٤٤]. لذلك فلا أعتقد أن الإقتتال بين الطرفين بدأ في نفس اليوم، الذي وصل فيه المسلمون إلى تلك المدينة، بل يمكنني القول بأن ذلك ليكاد يكون مستحيلاً، لأن «راجاداهر» غادر موقعه في «كاجيجات»، وذهب إلى «قلعة الرَّوار»، ومنها كان خروجه كل يوم لملاقاة المسلمين، من أول يوم إلى أن قتل في اليوم الخامس.

أحداث اليوم الثاني، الجمعة السابع من رمضان عام ٩٣هـ/ ١٧ حزيران/ يونيه ٧١٢م:

لم يرد في مصادرنا، التي تم لنا الرجوع إليها، ما يشير إلى أن «راجاداهر» قد ظل ليلته الأولى، من أيام المعارك مع المسلمين، في ساحة المعركة، مع جنده. لذلك، فيبدو لنا أنه رجع ودخل «قلعة الرَّوار» مع بعض من حراسه، بعد أن تأكد من سلامة تمركز قواته في ثكناتهم، التي باتوا فيها على أهبة

الاستعداد، لئلا يؤخذون على حين غرة، في هجوم ليلي مباغت، قد يقوم به المسلمون.

كانت أحداث المعارك في اليوم التالي أكثر فعالية من اليوم الأول، حيث أورد لنا صاحب «شش نامة»، بأن الجيشين التحما في قتال عام، ظل يسير على أشد ما يكون، من فجر ذلك اليوم، واستمر حتى آخره[٤٥]. على الرغم من هذه الرواية، التي أوردها مؤرخنا، حول أحداث هذا اليوم، إلا أنني لا أستبعد أن يكون الاشتباك بين الطرفين قد كان إلى حد كبير شبيهاً باليوم الأول. وذلك، لأن «راجاداهر» لم يبذل أي جهد، في يومه ذاك، أكثر مما بذله في يومه الأول. لذلك فإنه إن كان هنالك قتال، أو معارك بين الطرفين، في هذا اليوم، فقد كانت على نطاق ضيق، فقد هيمن على الطرفين نوع من شد الأعصاب، والتخوف من سرعة الدخول في هجوم عام على الخصم، قد لا يتمخض عنه نتائج يحمدها. لذلك، كانت عوامل التيقظ والحيطة، والاحتراز، وخاصة من جانب المسلمين، هي المسيطرة على مجريات أحداث اليوم الثاني. فقد خرج «راجاداهر» من «قلعة الرَّوار»، كما يبدو لنا، في هيئته التي خرج فيها بالأمس، ومظهره لا يدل على أنه قادم على خوض معركة عامة، بكافة جنده، فقد خرج، وأخذ يتفقد جنده، ومواقعهم، ثم عاد في آخر يومه إلى حيث كان في ليلته السابقة.

مجريات أحداث اليوم الثالث ٨ رمضان/ ١٨ حزيران/ يونيه من نفس العام:

أورد لنا صاحب «شش نامة» رواية يقول فيها بأن «راجاداهر» قد باشر القتال بنفسه، حيث قاتل المسلمين، وحث جنده على الجد في القتال[٤٦]. ومع ذلك، فإنني أشك أن «راجاداهر» قد جد في قتال المسلمين، بدليل أن الإلتحام بين الطرفين لم يكن عاماً، بحيث شمل كافة فصائل الجيش من كلا الطرفين. وهذا ما جعل المسلمين وقادتهم، يتربصون بالعدو ليفسدوا عليه مخططه. فقد عرفوا، على ما يبدو، بأنه كان يبطن أمراً مبيتاً، لأنه خرج، ولليوم الثالث على التوالي، ولم يسر في مقدمة قواته لمحاربة المسلمين، بل كان يتجول، وينتقل من مكان إلى آخر، راكباً على فيله الأبيض، ويحثهم على القتال المراوغ، توقع معه أن ذلك سيثير المسلمين، ليقوموا بعمل هجومي شامل، فيقف هو منهم موقف الدفاع، فينجح في صد الهجوم، وهزيمتهم، ثم مطاردة فلولهم، بعد ذلك. هذا إحتمال، أما الإحتمال الثاني، فإن «راجاداهر»، قد أصابه عامل التشاؤم، مما أخبره به المنجمون، كما أسلفنا القول، من أن نتائج معاركته مع المسلمين لن تكون في صالحه، وسينتصر خصومه عليه، ما دام «فلك الزهرة» يقع أمامه، وخلف المسلمين. فلربما كانت حركاته، في هاتيك الأيام إستدراجية، ليتبادل مواقع القتال مع المسلمين، فيكون ذلك الفلك خلفه، وأمام المسلمين، فيقلب بذلك النظرية التي بنى عليها المنجمون تخرصاتهم وتنبأتهم، المذكورة أعلاه[٤٧].

على الرغم مما ذكرناه آنفاً، حول مواقف «راجاداهر» التي لم يعرف لهاكنهاً،في ظاهر الأمر، إلا أنه يجب ألا ننسى حقيقة واحدة، وهي أن القوات الإسلامية قد احتلت مواقع عسكرية متميزة، حُرِمَ منها عدوهم، الذي أصبح محاطاً بهم، رغم تحيزه وذهابه إلى «قلعة الرّوار»، والتي جعلها، كما يبدو لنا، منطلقاً له في غدوه ورواحه،في حروبه مع المسلمين. لذلك، فإن المسلمين، باحتلالهم «مدينة جيبور»، ذات الموقع العسكري المتميز، لم يتركوا لعدوهم مجالاً من الأرض ذات مساحة واسعة يستطيع منها أن يتحرك جنده بحرية، في عملياتهم القتالية، أثناء الكر والفر.

معارك وأحداث اليوم الرابع ٩ رمضان/ ١٩ حزيران/ يونيه:

يبدو لنا أن «راجاداهر» لم يعد يتحمل الانتظار أكثر مما فعل، لذلك فقد قرر أن يباشر هو القتال بنفسه، وهذا اليوم، على ما يظهر لنا، هو يومه الذي حدده لخوض المعركة، إن هو لم ينجح في إثارة المسلمين ليبادروه القتال في هجوم ضده. وبذلك يكون بعمله ذاك قد حقق ما كان المسلمون ينتظرونه منه، بحيث يرغموه أن يباشرهم هو بالهجوم.

قبل أن يبدأ الهجوم قام «راجاداهر» فقسم قواته إلى ثلاثة أقسام، ميمنة، وميسرة، وقلب. سلم قيادة جناح الميمنة إلى ثلاثة أشخاص «جيبن» وهو ابن عمه، و«دوكنور» و«أبهي بن أرجون»، أما جيش الميسرة، فقد أناط قيادته إلى سبعة أشخاص هم: «بَشَره بن دَهُلْ» وابنه «جيه» و«دَهَرْسين» و«بيل» و«نايلو» و«جِيْهُونُو» و«مَشْبَدْ»، أما جند القلب فقد تسلم «راجاداهر» نفسه قيادتهم.

في مقابل هذا التنظيم لدى «راجاداهر» قام ذلك القائد المسلم الشاب، محمد ابن القاسم، ورجاله المستشارون بتقسيم جند المسلمين إلى عدة فصائل، في صفوف مرصوصة، طبقاً للآية القرآنية الكريمة: «بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص»(٤٨). لذلك، كانت صفوف المسلمين، بشكل عام، خمسة صفوف، بعضها خلف بعض، وجعل ابن القاسم نفسه، كقائد عام، في الوسط من هاتيك الصفوف. كما قام محمد فجعل قائدين من أبرزقواده في حملة المسلمين تلك، ويدعىٰ الأول مُحْرِز بن ثابت، والثاني عويس بن قيس، جعلهما على رأس قوات من الفرسان، ليكونوا في مقدمة تلك الصفوف، وتقدر قواتهما بحوالي ستة آلاف؛ كما كان يقف خلفهم، وعلى مسافة كافية لدعم قواتهما، عدد مماثل من فرسان المسلمين، بقيادة شخص يدعى عطا بن مالك القيسي، وزميل له في الجهاد واسمه ذكوان بن علوان البكري(٤٩).

خرج «راجاداهر» على رأس قواته، وقاد الهجوم ضد المسلمين، وقد ركب فيله الأبيض، ومعه

على الفيل سائسه. وفي داخل الهودج فتاتان عن يمينه وعن يساره. إحداهما لكي تناوله السهام ليرمي بها الخصوم. وتساعدها. عند الضرورة. الأخرى. التي كانت مهمتها الرئيسية تزويده بجبات الجوز. وتسقيه الماء لإنعاشه وتجديد نشاطه. تصدت قوات المسلمين. في الصفوف الأولى. بقيادة محرز. لذلك الهجوم الهندوسي المخيف. لدرجة اهتزت معها صفوف المسلمين؛ وأخذت الفيلة من جيش الهندوس تشق الصفوف. وتفعل فيهم الأفاعيل؛ فنتج عن ذلك أن استشهد عدد كبير من قوات ذلك البطل. مُحْرِز. الذي كان هو واحداً منهم. لقد كانت الفيلة. والتي بلغ عددها ستين. على أقل تقدير. تسير في مقدمة جيوش «راجاداهر» كصف واحد وبإعدادها الكبيرة. وأجسامها الضخمة المخيفة. أرعبت خيول المسلمين. الأمر الذي أصبحت مسألة سيطرة فرسانهم عليها في غاية الصعوبة. ناهيك عن أمر التركيز على القتال ومنازلة الخصوم. بل التصدي له دفاعاً عن النفس. هنا تقدمت الكتيبة المرادفة لها. والتي كانت تحت قيادة عطا بن مالك وذكوان البكري. فجاهدت. وجالدت العدو. في محاولة. كانت ناجحة إلى حد ما. في الحد من تقدم الفيلة. التي أدخلت الهلع والرعب في قلوب الجياد. وبلبلت تمركز القوى الإسلامية. وأخذت الجياد تفر من أمام هاتيك الفيلة. التي كانت تسير خلفها كتائب الأعداء. الفرسان ثم المشاة. تصايح المسلمون. وارتفعت أصواتهم بالتكبير. من كل جانب. وزحفوا قدماً على العدو. والتصدي له. فكان بذلك الإلتحام العام. والصدام المخيف. تزلزلت منه القلوب. قبل الأقدام.

إستمر القتال على أشد ما يكون. وضاقت الأرض على المسلمين بما رحبت. وازداد عليهم الكرب. فقد بعثرت تلك الفيلة صفوفهم. وكادت أن تشتت شملهم. فعادت الصيحات بالتكبير. من كل حدب وصوب. والمناداة بالصبر. والثبات وعدم التولي يوم الزحف. إلا لمن كان يقصد التحرف أو التحيز في القتال. فقد أضحى الأمر معها مسألة حياة أو موت. ظل المسلمون يجالدون. ويقاتلون الأعداء. في معارك أشد ما تكون ضراوة وشراسة. طوال ذلك اليوم. لم يفصل بينهم سوى ظلام الليل الدامس[٥٠].

باتت قوات المسلمين تضمد جراحها. وتحاول أن تدبر مسألة دفن شهدائها. وتتفقد رجالها. وعدّ خسائرها. فقد كانت كبيرة. مقارنة بغيرها من سابقاتها من المعارك. أما خسائر الطرف الآخر. في نهاية ذلك اليوم. فلا شك أنها كانت هي الأخرى كبيرة جداً (لم يذكر لنا تحديدها» لأنهم قادوا الهجوم. وخسائر القوات المهاجمة غالباً ما تكون أكثر من خسائر المدافع. لذلك. فيبدو أن جولة ذلك اليوم كانت لصالح «راجاداهر» وحلفائه. رغم خسائرهم. الكبيرة. لم يكن ذلك الحاكم الهندوسي يظن

بأن يومه ذاك سينتهي على تلك الكيفية، فقد حدده اليوم الحاسم، وبذل مع قواته أقصى ما عندهم من جهد للنيل من المسلمين وإلحاق الهزيمة بهم، ولكن الله سَلَّم، فانتهى على غير ما كان يعتقد، وإن كانت الجولة لصالحه هذه المرة.

أحداث ومعارك اليوم الخامس والأخير، العاشر من رمضان/ ٢٠ حزيران يونيه:

بات المسلمون ليلتهم تلك، وجل تفكيرهم منصباً على إيجاد وسيلة ناجعة للتصدي لتلك الفيلة، التي كانت السبب البارز والرئيسي في استشهاد العديد من المسلمين، ورجحان كفة الخصم عليهم، حيث لم تستطع الخيول مجابهتها أو حتى الإقتراب منها. لذلك أخذ ابن القاسم ورجاله في وضع خطة محكمة للتغلب على تلك المعضلة والتصدي لذلك الخطر الداهم. قضت الخطة بأن تقوم كتيبة من الرماة، يقدر عددها بحوالي ألف رجل، فتسير متمركزة أمام كتيبتي فرسان المسلمين، حتى تتصدى لفيلة جيش «راجاداهر»، ثم ترشقها بسهام مشتعلة من النفط، وأن تحاول أن يكون الرمي في وجوهها وتتعمد خراطيمها، على وجه الخصوص، حتى تدخل الخوف إليها، فتحد من تقدمها، فيصبح بذلك أمام فرسان المسلمين حرية التحرك، كراً وفراً، وبقدرة قتالية أفضل.

يظهر لنا أن تنظيم الجيشين المتحاربين، في اليوم الأخير، ظل على ما كان عليه في يومها السابق، اللهم إلا إذا استثنينا ذلك التغيير الطفيف، في جيش المسلمين، والذي كان له الدور البارز في تغيير مجريات المعارك، حيث تقدم رماة النفط إلى الصفوف الأولى لخيالة المسلمين، كما أسلفنا القول.

يحدثنا الكوفي، في مصنفه «شش نامة»، وهو مصدرنا الأول في هذا البحث، في وصف حي تقريباً لمجريات معارك ذلك اليوم، «يوم الحسم» في تاريخ «بلادالهندوالسند». وقد نقل الروايات، في هذا الخصوص، مشافهة من أشخاص دون أسماءهم، حيث قال بأن شخصاً، ويدعى «أبو الحسن» روى أحداث ذلك اليوم، نقلاً عن شخص آخر يدعى «أبو الليث الهندي» والذي سمعها والد المؤلف فنقلها عن أبي الحسن[٥١].

كانت بداية معارك ذلك اليوم، كما هي عادة كل معركة، بين مقدمتي الجيشين، حيث استهلت بمناوشات أولية، ما لبثت أن تطورت إلى إشتباك عام بين المقدمتين. وما أن تعالت شمس ذلك اليوم، حتى أصبحت أرض «الرَّوار» تشهد على ساحتها معركة رهيبة، لم تشهد مثيلة لها، في تاريخها، لا من قبل ولا من بعد. تقدمت جيوش الهندوس، بقيادة «راجاداهر»، الذي كان يشرف على سير المعارك، ويعيد ترتيبها من على ظهر فيلة الأبيض، الذي كان يتحرك به على عادته من مكان إلى آخر،

حسب ما تتطلبه المعركة. وسارت بإتجاه القوات الإسلامية. تتقدمها هاتيك الفيلة. التي فعلت في الجيش الإسلامي بالأمس أفاعيلها. أما حالها اليوم فقد تغير تغيراً جذرياً. حيث تصدى لها الرماة المسلمون. وأخذوا يمطرونها بسيل من سهامهم النفطية المشتعلة. ففعلت فيها أمراً لم يكن في حسابات الهندوس. فإن تلك السهام لم تحد من تقدمها فقط. بل أجبرتها على التراجع. وهنا شرع المسلمون في تنفيذ المرحلة الثالثة من مراحل خطة ذلك اليوم العسكرية. بعد مرحلة المناوشات مع مقدمة العدو والتصدي لفيلته وردها على أعقابها. حيث كبر المسلمون. وشرعت فصائل قواتهم تتقدم إلى الأمام. بخطى ثابتة. بعد أن صدت الفيلة.

وماهي إلا ساعات لا تزيد عن عدد أصابه اليد الواحدة. من صبيحة ذلك اليوم. حتى أضحت المعالم الأولى «لمعركة الزّوار» المشهورة. واضحة. وبدأت كفة المسلمين ترجح. فقد لاذت قوات «راجاداهر» وبكافة كتائبها. إلى الفرار من أمام المسلمين. الذين أخذوا يعملون فيهم السلاح. فكبدوهم خسائر جسيمة. وهناك نزل «راجاداهر» ميدان المعركة. راكباً فيله الأبيض. وهو محاط بكتيبة كبيرة من جيشه. ليتصدى للزحف الإسلامي. ولكي يراه بقية جيشه المنهزم وتعود إليه بعض ما فقده من معنوياته. لعل يعاود الكر.

من الحقائق التي نثبتها للتاريخ. ومما يمكننا إستنتاجه من مصادرنا. أن «راجاداهر» قاد معركة ضروس. أبدى فيها من البطولة والفروسية والشجاعة أكثر بكثير مما بذله «رستم» قائد جيوش الفرس في معارك القادسية ضد المسلمين. على الرغم من هزيمة جيشه. وما نتج عن ذلك من القتل الهائل. الذي استشرى في صفوف جنده. على أيدي المسلمين. فإن ذلك لم يثنه عن التقدم. وخوض معركة إتضح له أنها خاسرة. أخذ «راجاداهر» بضرب عدوه يمنة ويسرة. حيث كان أهم سلاح عنده السهام القاتلة. فقد اشتهر هذا الرجل بمهارة فائقة في استخدام هذا النوع من السلاح. لدرجة يعتقد المرء عندها أن الحديث عنها خرافي لا يمكن التصديق به. كان يرمي بسهام قوسه. فيصيب الهدف بدقة متناهية. وبسرعة مذهلة. حتى أن المرء ليعتقد أن هناك عدة أشخاص. لا نفر واحد. يرمون بتلك السهام. التي كانت تنهال على أعدائه كالمطر. ولأمر ما كان معه على فيله فتاتان. إحداهما تناوله السهام ليرمي بها. تساعدها الفتاة الأخرى في ذلك عند الحاجة. وعندما تصبح الأولى لا تكفي لأداء ذلك العمل. كل ذلك للسرعة التي كان عليها ذلك الملك في رميه. وبراعة إستخدام القوس ورمي السهام به. كما يحدثنا الكوفي أن « راجادهار » كان يستخدم نوعاً آخر من السلاح. وهي ما يسميه بـ«تشكره ـ *Chakra* »[٥٣].

يحدثنا هذا المصنف. في هذا الخصوص. أن ذلك الملك الهندوسي كان يقذف «بالتشكرة» الواحدة على خصمه راكباً كان أم ماشياً. فتحز رأسه بسرعة ودقة متناهيتين(٥٣).

كان مع «راجاداهر» كما قلنا كتيبة من أبرز الفرسان المختارين من جيشه. يقدر عددها بحوالي أربعمائة فارس. وهم على ما يبدو لي الحرس الخاص به. سارت في معيته. في آخر محاولة لرأب الصدع الذي وقع في صفوف كتائب جنده. على الرغم من الشجاعة والبسالة التي أبداها ذلك الملك. ومعه رجال كتيبته المرافقة له. وما أحدثوه من القتل في صفوف المسلمين. إلا أن الأمر أصبح فوق طاقته. فلم يجد فعله ذلك. ولا نزوله في أول الأمر إلى ميدان المعركة مع خبرة فرسان جيشه. في إعادة النظام إلى صفوف جيشه. أو أن يحاول في أن يعاود الكرة. أو الإلتفاف حول ملكهم. لذلك وجد أنه لا بد أن يسير في نفس الإتجاه حتى النهاية. وهنا أحدث بعض الخلل في صفوف المسلمين. حتى أن ذلك القائد الباسل محمد بن القاسم. عندما عظم الخطب عليهم. ولشدة وطأة المعركة. قال لصاحب معه: «أطعمني الماء» لكي يطفيء عطشه(٥٤).

هناك عمد بعض الرماة النفاطين. فوجهوا سهامهم النارية إلى الفيل الأبيض. الذي كان يركبه الملك؛ فانهالت عليه كزخات البرد. أصاب واحد منها الهودج. الذي كان الملك في داخله. فأخذت النار تشتعل فيه. إنحرف الفيل عن مساره. واتجه إلى مياه جدول مجاور. ليروي عطشه. كانت هذه المعركة من هذا الحيوان فرصة سنحت للمسلمين. فتبعته ثلة من الفرسان. وأحاطوا به. وطوحوا بهودجه. ومن على ظهره. فوقع «راجاداهر» ومن كان معه بداخله. إستطاع هذا الملك أن ينجو من الوقوع تحت الفيل أو الهودج. فأخذ سيفه. وشرع يجالد الفرسان المسلمين الذين أحاطوا به. فانهالوا عليه ضرباً بالسيوف. والسهام. حتى قتل. قبل ذلك كانت كتيبة من المسلمين قد تصدت لفرسان «راجاداهر» المصاحبة له. ففلت جموعها. ونالت منها قتلاً وتشريداً. وهنا تعالت أصوات المسلمين تعلن مقتل «راجاداهر». الأمر الذي تمخض عن هزيمة ساحقة محقت معها قوات «راجاداهر» وحلفائه «الراجيبوتيين». فأخذ كل من كان على قيد الحياة يبحث عن مكان ينشد فيه الأمان لينجو من الموت. ومع ذلك. فقد استسلمت أعداد كبيرة للمسلمين. فعفى عنهم وقبلهم قائد المسلمين. الشاب. وصفح. كما ذهبت أعداد أخرى منهم. وتحصنت داخل «قلعة الرَّوار»(٥٥).

لقد كانت «معركة الراوَّر» ابرز أهم المعارك الإسلامية الحاسمة في تاريخ الفتوحات الإسلامية في الشرق قاطبة، بعد «معركة القادسية»، وإن كانت عندي لا تقل عنها ضراوة، وشراسة، وخطورة، لا من حيث أحداث أيامها الخمسة، ومجريات معاركها، وما بذله

الخصمان المتحاربان، وأبدياه من ضروب البسالة، وصنوف الشجاعة لدرجة الانتحار، ولامن حيث النتائج التي تمخضت عنها. فقد أصبحت كل مقاطعات أراضي «وادي السند» الثلاث، السفلى، والوسطى، والعلوية، مفتحة لهم الأبواب، ليدخل المسلمون من أين جهة شاءوا. ولذلك، فلا غرو أن نجد ذلك الشاب المجاهد، محمد بن القاسم، وجنده الاشاوس، يسيرون إلى جهة الشمال من ذلك الوادي، فلا تكاد تعترض قواتهم أية مقاومة تكاد تذكر، الا وتتهشم، وتذوب أمام زحفهم المظفر، حتى وصلوا حدود مملكة كشمير، في أقصى «بلاد وادي السند العلوية» بعد أن اخترقوا جميع أراضي «إقليم البنجاب» الحالية. كل ذلك جاء كنتيجة حتمية، وتلقائية لتلك المعركة الهائلة، التي جرت أحداثها وويلاتها في الوادي السفلي من النهر، على أراضي «الرّاور»(٥٦).

●●●

حواشي وتعليقات البحث

١ - من أهم المصادر، في تراثنا العربي الأول، التي كتب أصحابها عن الفتوحات الإسلامية في الشرق أو الغرب، تلك التي نعرفها، منها: (حسب الأبجدية) ابن الأثير، أبو الحسن علي صاحب «الكامل في التاريخ»، البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى، صاحب «فتوح البلدان»، ويعتبر عندي أهم وأكثر مصادرنا التي كتبت عن هذا الموضوع، حيث أنه توسع أكثر من غيره في مسألة فتوح «بلاد الهند والسند»، والبيروني، محمد بن أحمد وهو المشهور بـ «أبو الريحان» وهو مصنف «كتاب الهند» أو «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة»، ومصنفه الثاني تحت عنوان «الآثار الباقية عن القرون الخالية» الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، وكتابه المشهور، «تاريخ الطبري» أو «تاريخ الأمم والملوك» أو «تاريخ الرسول والملوك». وعلى الرغم من أن هذا السفر الضخم يعتبر في التاريخ دستور المؤرخين المعول عليه، إلا أن معلوماته التي جاء بها عن «فتح المسلمين لبلاد الهند والسند» عامة، وحملة ابن القاسم خاصة، لا تكاد تذكر. وهذا أمر استغربته من هذا المؤرخ العظيم، ثم هناك اليعقوبي، أبو يعقوب أحمد بن جعفر، في مؤلفه: «تاريخ اليعقوبي». كل هذه المصادر لم تورد ما كان يجب ان تورده عن «فتوحات المسلمين في بلاد الهند والسند»، والقارىء الحصيف سيجد ان هذا الكلام ليس بعيداً عن الواقع، إذا ما رجع إلى هذه المصادر، وقارن ما جاء فيها، مع ما أوردته هنا. مستنداً على ما رأيته جديداً في مصادر أمتنا التاريخية.

٢ - الدولة الساسانية، هي أحدى الدول الثلاث «الكيومرتيون، والاشكانيون، والساسانيون» التي حكمت بلاد فارس (إيران الحالية) وغيرها من الأقطار الأخرى شرقاً وغربا، فشملت بلاد ما وراء النهر والشام وبلاد الهند الشمالية. وقد بلغت أوج عظمتها وقوتها أيام داريوس الكبير الكيومرتي وكان الصراع بين دول الفرس الثلاث في الشرق، ودول الروم ومنهم الإسكندر المقدوني، صاحب الإمبراطورية المترامية الأطراف المشهور في التاريخ، لا يفتر إلا ويبدأ من جديد، وعلى أشد ما يكون. وقد انتهت دولة آل ساسان التي أسسها اردشير بن بابك بن ساسان من بني كشتاسب على أيدي المسلمين الفاتحين، أيام

آخـر ملوكها، «يـزدجرد الثـالث» الذي انتهت حيـاته مقتـولاً وذلك في عـام ٣١هـ/ ٦٥٢م. انظر ابن العـبري، أبو الفـرج غـريغـوريـوس الملطي، «تـاريـخ مختصر الـدول» تحقيق الأب أنـطون صـالحـاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، في بيروت، ١٩٥٨م، ص. ب: ٤٧ وبعدها.

٣ ـ لمعلومـات تفصيلية عن معـارك «معركـة القادسيـة» خلال أيـامها الأربعـة، راجع في هـذا الخصوص: الـطبري «تـاريخـه» جـ٣/ ص٥٦٣ ـ ومـابعـدهـا، ابن الأثـير «الكـامـل في التـاريـخ» ج٢، ص٣٠٩ ومابعدها. وقد فصل هذان المؤرخان تفصيلاً جيداً عن هذه المعركة. أمـا المراجـع الحديثـة، فقد كتب الاستاذ أحمد عادي كمال مصنفاً بعنوان «القادسية» وهو كتابـة الثاني، في سلسلة اسـتراتيجية الفتـوحات الإسلامية، طبع دار النفائس في بيروت، عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م.

٤ ـ كلمة «اكاديمي ـ Acadimic » كما يظهر لنا، كلمة أجنبية، ودخيلة في لغتنـا العربيـة، التي وسعت كتاب الله لفظاً وغاية، وأصبحت هذه الكلمة الدخيلة هي اللفظ الدارج، والوحيـد المتداول، مـع الأسف، في كافة الطبقات، وعلى كافة المستويات، عربياً وإسلامياً، وفي جميع مؤسساتنا، والتي يـظهر من نـبرات البعض من القائمين عليها، انهم يتباهون، ويتفاخـرون عند التلفظ بهـا. فأصبـح الواحـد منا يقـول، وبكـل تفاخـر وتباه «هـذا بحث أكاديمي، وتلك دراسـة أكاديميـة، وذلـك نقـد أكـاديمي، وذاك رجـل أكاديمي، وهاتيك مؤسسة أكـاديمية، وهنـاك مجلة أكاديميـة. . الخ، من هـذا النوع. وكـأننا نسينـا، أو نحاول أن نتناسى كلمة عربيـة، فصيحة، سهلة، محببـة لكل فـرد في مجتمعنا الـطيب وهي «علمي، أو علميـة» أفليس من السهل علينـا أن نقول بـأن هذا بحث علمي، وهـذه دراسـة علميـة، وذاك رجـل علمي، وتلك مؤسسة علمية، ذلك معهد علمي، وهـاتيك مجلة علميـة. وذانك نقـد علمي، أليس، بالله، هذا عيب، ان نشرح كلمة عربيـة «علمية» بكلمـة أجنبية «اكـاديمية» حتى يستـطيع القـاريء أن يفهمها. فقد يفهمها، وانا على يقين من ذلك، ولكن كثرة استخـدام كلمة «اكـاديمي» جعلني أشك أن البعض قد لا تستقر في ذهنه، ويفهمها حق الفهم إلا عندما يعرف أنني أقصد «أكاديمي»!

٥ ـ لقد قبل ذلك البحث للنشر، وسيظهر، بأذن الله، في مجلة «حوليات كلية الاداب» في جامعـة الكويت، الحولية التاسعة. الرسالة الرابعة من عام ٨٧ ـ ١٩٨٨ م. (وستكون الرسالة الثانية والخمسون)

٦ ـ لقد حاولت أن ألخص ما سبق وأوردته في بحثنا، الوارد ذكره في الحاشية السابقـة (٥)، فربمـا ينشر هذا البحث قبل ذاك، وعندما تتكرر المعلومات، بعد نشر البحثين سيكون ذلك مأخذاً على البحثين. لذلك فقد اكتفيت بالاشارة السريعة لهذا الموضوع أو ذاك، وإحالة القاريء إلى أرقـام حواشي ذلـك البحث، التي ستظهر بنفس الترقيم. وهذا بعكس أرقام الصفحات، والـرجوع إلى الحـاشية سيسـاعد القـاريء ويرشده إلى المتن في الموضوع.

٧ ـ تطلق مصادرنا العربية الإسلاميـة، ومعاجمهـا الجغرافيـة على «نهر السنـد» اسم «نهر مهران» حـول هذا المعنى أنظر حاشية رقم (١) في بحثنا السابق ذكره، في الحاشية رقم (٥) أعلاه. أما المعـاجم الإسلاميـة فلعل أهمها: الأطنحري، أبو أسحـاق الفارسي، «كتـاب مسالـك الممالـك»، بريـل، ١٩٣٧ م، ص: ١٨٠، ابن حـوقـل، أبـو القـاسم النصيبي، «كتـاب صـورة الارض» بـيروت ١٩٧٩ م، ص: ٣٧٤ وبعـدهـا، كـذلـك أنـظر: زاهـد خـان «تـاريـخ وحضـارة السنـد» بـاللغـة الإنجليـزيـة، كـراتشي، ١٩٨ م، ص ١، ومابعدها.

٨ - تقع حدود «ولاية السند» الحالية، ضمن أراضي الوادي السفلي، فيحده من الشمال «بهكر - Bahakkar» إلى «مدينة كراتشي» في الجنوب، ومن الغرب «كيرثر - Kirthar»، ومن الشرق صحراء «ثر Thar». إنظر: زاهد خان، «تاريخ وحضارة السند»، ص: ٢.

٩ - راجع في هذا الخصوص، على سبيل المثال، القزويني، حمد الله المستوفي، «نزهة القلوب»، ترجمة لوسترينج، سلسلة ذكرى جب، ١٩١٩، ص: ٢٥٢، حيث أورد ضمن حدود «أراضي وادي السند» كلاً من «مدينة المنصورة» في الجنوب «ومدينة لاهور» في الوسط و«مدينة بشاور» في الشمال. ومعروف أن الأولى تقع في «مقاطعة السند» والثانية في «مقاطعة البنجاب» في حين أن الأخيرة تقع ضمن «مقاطعة الحدود الشمالية الغربية» لدولة الباكستان الحالية. وهناك بعض المصادر تجعل «مدينة الملتان» الواقعة في «أواسط ولاية السند» داخل الأيطار العام لهذا الوادي. أنظر مثلاً: الأصطخري، «مسالك الممالك» ص: ١٧٣ - ١٧٤.

١٠ - انظر الحاشية رقم (٣٣) تحت عن «الراور»، ومنطقة «حيدر آباد»، وكذلك حاشية رقم (٣٥)، وكذلك الحاشية رقم (٣٦).

١١ - لعل من أهم الحملات العسكرية، التي غزت هاتيك البقاع «حملة الاسكندر المقدوني» وكذلك العديد من الموجات الطورانية. وقد تطرقنا إلى ذلك كله في بحثنا المنوه عنه أعلاه، ومن أهم من كتب عن هذا الموضوع: بورن، «فارس والأغريق»، «دفاع الغرب ٥٤٦ - ٤٧٨ ق. م» انجليزي اللغة، لندن، ١٩٧٠ م أنظر في ثنايا الكتاب، وكذلك آلمسند «تاريخ الأمبراطورية الفارسية» انجليزي اللغة، شيكاغو ولندن ١٩٧٠ م، ص. ص: ٥٠٥ وما بعدها، ثم ص ٥١٩ ومابعدها. كذلك راجع قرشي، «تاريخ باكستان» انجليزي اللغة، كراتشي، ١٩٦١ م جـ ١ / ص: ٩١ ومابعدها. راجع كذلك حاشية رقم (١١) من بحثنا الأنف الذكر في حاشية رقم (٥)، وما يقابلها من المتن.

١٢ - لمعلومات في هذا الخصوص: أنظر ما كتبه الأستاذ الدكتور: أس، نترجن، «مجتمع وديانة العصر القيدي» وقد نشر في «خط عام لتاريخ حضارة الهند» باللغة الإنجليزية، جمع وتحرير سيد عبد اللطيف، دلهي ١٩٧٩م. ص: ١٤ - ١٥، أنظر، لطيف، سيد محمد «لاهور، تاريخها وآثارها الباقية وعصورها السحيقة» باللغة الانجليزية، لاهور، ١٩٨١ م، ص: ٣٦٦، لمعلومات اضافية عن مناطق سكن القبائل المهاجرة، والتي كانت تسكن أراضي شمال «بلاد وادي النهد» ص: ١٥ ومابعدها. وكذلك الأستاذ الدكتور هنومنشه «التيارات الدينية الحديثة في الهند» «الهندوسية»، نشر في «خط عام لتاريخ حضارة الهند ٢٨١ وبعدها. ولقد فصل العلامة المسلم أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني في هذا الموضوع. راجع ذلك في كتابه «الهند عند البيروني» النسخة المترجمة إلى الانجليزية التي قام بها زخاو، لاهور ١٩٦٢ م، جـ ١ / ص. ص: ٢٤ - ٢٥، كذلك صفحات ٣٣ وبعدها.

١٣ - بدأ الاستعباد الانجليزي «لبلاد الهند والسند» في عام ١٣٧٥ هـ / ١٨٥٧ م، عندما أنهى حكم السلاطين المغول المسلمين واستمر جاثماً على هاتيك الأراضي حتى عام ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م.

١٤ - للمزيد من المعلومات، في هذا الخصوص، راجع حواشي ذلك البحث من رقم (١٥) إلى رقم (٣١) وما يقابل ذلك من متن البحث.

١٥ - انظر: فريشتا، محمد قاسم، «تاريخ المسلمين في الهند» النسخة الانجليزية التي ترجمتها: جون بريكز،

دلهي، ١٩٨١ م، جـ ٤ / ص: ٢٣٣.

١٦ - لمعلومات عن هذا الموضوع، وخاصة «چش بن سلايج» وعلاقته بسلفه «سيهاسي الثاني» أنظر: الكوفي، محمد بن علي بن حامد بن أبي بكر، في كتاب بعنوان «شش نامه» أو تاريخي هند وسند» وهو مترجم من اللغة العربية إلى الفارسية عن كتاب بعنوان «تاريخ الهند والسند» أو «كتاب الفتح» لمعلومات عن هذا الكتاب راجع حاشية رقم (٣٢) وحاشية رقم (٣٩) في بحثنا الذي سينشر في «الحوليات» المذكورة أعلاه. وقد حقق النسخة الفارسية الدكتور/داود بوتا، دلهي ١٩٣٩ م، كما حقق وترجم إلى الانجليزية على يد المستشرقين: ايلليوت ودوسون، تحت عنوان «تاريخ الهند كما أورده مؤرخوها» طبعة لاهور، ١٩٧٩ م، فعن «چش بن سلايج» (١ - ٤٦ هـ / ٦٣٢ - ٦٦٦ م) راجع كذلك المصدر المذكور أخيراً جـ ١ / ص: ١٣٨، كذلك باثان، ممتاز حسن، «تاريخ السند، الفترة العربية» جـ ٣٣ في السلسلة، حيدر آباد السند، ١٩٧٨ م. ص: ٥٦.

١٧ - وهم «راجاچش بن سلايج (١ - ٤٦ هـ / ٦٢٢ - ٦٦ م) وراجا چند بن سلايج (٤٦ - ٤٩ هـ / ٦٦٦ - ٦٦٩ م) وراجا داهر بن چش بن سلايج (٤٩ - ٩٤ هـ / ٦٦٩ - ٧١٢ م»). أنظر: الكوفي «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص. ص: ١٣٨ وبعدها.

١٨ - أنظر: الكوفي «شش نامه» النسخة الانجليزية، جـ ١ / ص: ١٠٣، ثم ملاحق الكتاب ص. ص: ٥٠٣ - ٥٣١، عن هذه القبائل. كذلك: ابن حوقل. «صورة الأرض»، ص. ص: ٢٧٩ - ٢٨٠.

١٩ - راجع: براساد، اشواري، «تاريخ الهند في العصور الوسطى» من عام ١٤٧ إلى عام ١٥٢٦ م، الله آباد، ١٩٧٦ م، ص: ٤٤، أكرام، ص. م «تاريخ الحضارة الإسلامية في الهند وباكستان»، لاهور ١٩٨٢ م ص: ٧.

٢٠ - سورة (٣٤) سبأ، الأية رقم ٢٨. وقال الله تعالى: في سورة (٣٥) فاطر آية، رقم (٢٣) وآية رقم (٢٤) «إن أنت إلا نذير» و «إنا أرسلناك بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» صدق الله العظيم.

٢١ - راجع معلومات عن ذلك في حواشي بحثنا المنوه عنه في الحوليات من رقم (٥١) إلى رقم (٥٨) وما يقابل ذلك من المتن، والمشار إليه في حاشية رقم (٥) من هذا البحث.

٢٢ - انظر البحث في (الحوليات) حواشي (٦٤) و(٦٥) المذكور في حاشية رقم (٥) من هذا البحث.

٢٣ - تقع «مدينة النيرون» إلى الشمال الشرقي من «مدينة ديبل» البحرية، على بعد ١٢٠ كيلاً تقريباً، وهي قريبة من «مدينة حيدر آباد السند» الحالية. لمعلومات عن هذه المدينة وما أثير حولها من جدال، بينها وبين مدينة أبي الريحان البيروني، أنظر حاشية رقم (٦٦) من بحثنا المنوه عنه أعلاه. كذلك أنظر الكوفي «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص: ١٥٧ ومابعدها، ص: ٣٩٦ وما بعدها راجع كذلك اليعقوبي، «تاريخ اليعقوبي» بيروت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، ص. ٢٨٩، لال. ك. س. «المسلمون الأول في الهند»، وتقع إلى الشرق من «نهر السند». وقد حددها البلاذري، «فتوح البلدان» بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م، ص: ٤٢٦ بحوالي فرسخين (١٣ كيلاً تقريباً) من «مدينة المنصورة» والتي تقع بجوار مدينة «حيدر آباد السند» الحالية.

٢٤ - راجع حول هذا الموضوع حاشية رقم (٧٣) المنوه عنه في حاشية رقم (٥) من هذا البحث.

٢٥ - الكوفي «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص: ١٦٨، البلاذري «فتوح البلدان» ص. ص: ٤٢٥ - ٤٢٦.

٢٦ـ لقد أصبح «مَكّه بن بصايه» من أهم ثقات محمد بن القاسم خاصة، وافراد الجيش الإسلامي بوجه عام، وذلك للمساعدات التي قدمها لهم، وتفانيه في خدمتهم، خلال فتوحاتهم في «أراضي بلاد وادي السند». ويرى دوره واضحاً في صد الهجمات التي كان يقوم بها «جيسيه بن راجاداهر»، التي اتخذت شكل حرب العصابات. راجع ذلك في الكوفي «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص: ١٧٠ ومابعدها. راجع كذلك هوديڤالا، شاهبور شاه، «دراسات في تاريخ مسلمي الهند» وهو دراسة نقدية، وتعليقات على «تاريخ الهند كما أورده مؤرخوها» «ايلليوت ودوسون» لاهور، ١٩٧٩ م، جـ ١. ص: ٩٣.

٢٧ـ الكوفي، «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ /ص: ١٦٧.

٢٨ـ المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

٢٩ـ كنا نطلق على هذا الرجل اللقب الهندوسي (راجا)، قبل أن ينضم إلى المسلمين، أما بعد ان دخل في طاعتهم، فسوف نطلق عليه لقب (الملك) بدلاً من لقبه السابق.

٣٠ـ الكوفي «شش نامه» الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص ١٦٨، هو ديڤالا، «دراسات. . .» جـ ١ / ص ٩٢.

٣١ـ راجع المرجع الأخير في الحاشية السابقة، نفس الجزء والصفحة، كذلك أنظر: باثان، «تاريخ السند»، ص ١٨٧.

٣٢ـ الكوفي «شش نامه»، الترجمة الانجليزية، جـ ١ / ص ١٦٨.

٣٣ـ المصدر السابق ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

٣٤ـ المصدر السابق، ص ١٦٨.

٣٥ـ المصدر السابق، ص ١٦٩

٣٦ـ راجع في ذلك الحاشية رقم (٢٣) أعلاه.

٣٧ـ لقد قامت هذه المرأة، والتي يذكر مصنف كتاب «شش نامه» الترجمة الانجليزية جـ ١/ص. ص ١٧١ ـ ١٧٢، بأنها كانت أخت «راجاداهر» وزوجته في نفس الوقت، بقيادة المقاومة ضد المسلمين، بعد مقتل اخيها وزوجها، وهزيمة جيشه. لقد ناقشنا هذه المسألة في بحثنا المذكور في الحاشية رقم (٥) فراجعه في حواشيه رقم (٧٧ ـ ٧٨). كذلك انظر البلاذري «فتوح البلدان» ص ٤٣٦.

٣٨ـ الكوفي، «شش نامه»، النسخة الفارسية، ص. ص ١٧٠ ـ ١٧٥، وفي الترجمة الانجليزية جـ ١ / ص. ص ١٦٥ ١٧٠، كذلك لال، «المسلمون الأول. . .»، ص. ص ١٩ ـ ٢٠. يبدو لي ان هذا العدد مقبولاً جداً، وخاصة إذا ما عرفنا حقيقة واحدة وهي ان الملوك والأمراء «الراجيبوتيين» كانوا حلفاء «راجاداهر». وقد جاءوا للقتال جنباً إلى جنب معه. أنظر براساد «تاريخ الهند في العصور الوسطى» ص ٤٥.

٣٩ـ انظر الحواشي من رقم (٥٩ ـ ٦٣) من البحث المذكور في حاشية رقم (٥) أعلاه.

٤٠ـ انظر في هذا الخصوص باثان، «تاريخ السند»، ص ١٨٣.

٤١ـ الكوفي «شش نامه» النسخة الانجليزية، جـ ١ / ص. ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

٤٢ـ المصدر السابق جـ ١ / ص ١٦٨.

٤٣ـ نفس المصدر السابق، والجزء والصفحة.

٤٤ـ باثان، «تاريخ السند. . .»، ص ١٨٣.

٤٥ـ الكوفي «شش نامه» النسخة الفارسية، ص. ص ١٦٠ ـ ١٦١.

٤٦ ـ المصدر السابق، النسخة الانجليزية، ج ١ / ص ١٦٨.
٤٧ ـ راجع الحاشية رقم (٣٤) من هذا البحث.
٤٨ ـ سورة (٦١) الصف، آية رقم (٤). وهذه السورة مدنية تعني بـالأحكام التشريعيـة، حيث أنها تتحدث عن مـوضوع القتـال، وجهاد اعـداء الله، وتحث على التضحيـة في سبيـل الله، لاعـزاز دينـه، واعـلاء كلمته. ولذلك أخذها ابن القاسم وجنده المعيار الذي ساروا عليه في خوض «معارك الراور» ضد ملك السند، «راجاداهر».
٤٩ ـ الكوفي «شش نامه» النسخة الفارسية، ص ١٦٢.
٥٠ ـ المصدر السابق، نفس الصفحة.
٥١ ـ نفس المصدر السابق، ص ١٨٠، النسخة الانجليزية، جـ ١ / ص ١٧٠.
٥٢ ـ وهي عبارة عن سلسلة من الحديد، في مؤخرتها حلقة للمسك بها ومن ثم الرمي، بها على الخصم، وفي رأسها عدة سيوف صغيرة، ذلك الوجهين، وقد ربطت بها.
٥٣ ـ الكوفي «شش نامه» النسخة الانجليزية، جـ ١ / ص ١٧٠.
٥٤ ـ المصدر السابق، النسخة الفارسية، ص ١٨٠.
٥٥ ـ لمعلومات عن هذه المعركة الحاسمة، راجع المصادر، والمراجع التـالية: الكـوفي، «شش نامـه» النسخة الفارسية، ص.ص ١٦٩ ـ ١٨٠، والـترجمة الانجليـزية، جـ ١ / ص.ص ١٦٩ ـ ١٧٠، البـلاذري «فتـوح البلدان»، ص.ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦، اليعقـوبي «تـاريخـه» ص ٢٨٩. بـرسـاد، «اريـخ الهنـد» ص.ص ٤٥ ـ ٤٦، لال. «المسلمون الأول...»، ص.ص ١٩ ـ ٢٠، اكرام «تـاريخ الحضـارة..» ص ٥، باثان، «تاريخ السند»، ص.ص ١٨٣ ـ ١٨٦. وتكاد تتفق كافة المـراجع الحـديثة حـول هذا الموضوع، مع ما اوردناه، وخاصة ما كتبه مصنفو تلك الـديار الحـديثون، مثـل خان، نصر زاهـد، في كتـابه «تـاريخ وحضـارة السند» طبـع كراتشي، عـام ١٩١١م، قرشي، في مصنفـه «تاريـخ بـاكستـان المختصر» طبع في كراتشي عام ١٩٦١م، وغيرهما.
٥٦ ـ لمعلومـات اضافيـة، حول فتـوحات المسلمـين لبقية الاراضي في «وادي السنـد السفليـة، والـوسـطى، والعلوية» راجع بحثنا المذكور في حاشية رقم (٥) من هذه الحواشي.

مصـادر ومراجـع البحـث

أولاً: مصادر البحث:

	لغة المصدر
١ ـ القرآن الكريم	العربية
٢ ـ ابن الاثير، أبو الحسن علي، الملقب بـ عز الدين، «الكامل في التاريخ»، بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.	العربية
٣ ـ الادريسي، محمد بن محمد بن عبيدالله بن علي الشريف «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»؟، ؟،	العربية
٤ ـ الإصطخري، أبو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارس «كتاب مسالك الممالك» طبعة بريل ١٩٣٧م.	العربية
٥ ـ ابن بطوطه، أبو عبدالله محمد بن عبدالله اللواتي، «رحلة ابن بطوطه، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار»، تحقيق: د. علي الكتاني، بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.	العربية
٦ ـ البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر. «فتوح البلدان»، بيروت ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.	العربية

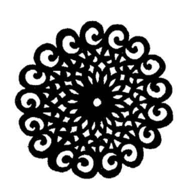
٧ - البيروني، محمد بن أحمد، المشهور أيضاً بـ «أبو الريحان» «كتاب الهند عند البيروني» وعنوانه: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة» ترجمة زخاو، لاهور ١٩٦٢م. — الانجليزية
٨ - البيروني، «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، ترجمة زخاو، لاهور ١٩٨٣م — الانجليزية
٩ - الجيلي، محمد بن علي مترجم كتاب «مجمل التواريخ» من العربية إلى الفارسية، ترجم جزءًا منه ايلليوت، ودوسون، في «تاريخ الهند كما أورده مؤرخوها» جـ ١، ص. ص ١٠٠ - ١١٣ طبعة لاهور ١٩٧٩م — الانجليزية
١٠ - الحموي، ياقوت بن عبدالله «معجم البلدان» دار صادر، ١٤٠٤هـ / ١٩٧٤م. — العربية
١١ - ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي الموصلي، كتاب صورة الأرض» أو «كتاب المسالك والمهالك والمفاوز والمهالك..»، بيروت ١٩٧٩م. — العربية
١٢ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير «تاريخ الطبري» أو «تاريخ الأمم والملوك» تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م. — العربية
١٣ - ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس الملطي، «تاريخ مختصر الدول» تحقيق الأب انطوان صالحاني، بيروت ١٩٥٨م. — العربية
١٤ - فريشتا، ملا محمد قاسم هندوشاه «تاريخ فرشتا» ترجمه من الفارسية إلى الانجليزية جون بريكز «تاريخ المسلمين في الهند»، دلهي ١٩٨١م. — الانجليزية
١٥ - القزويني، حمد الله المستوفي، «القسم الجغرافي من كتاب نزهة القلوب» ترجمة وتحقيق المستشرق ج. لوسترينج، ذكرى جب لندن ١٩٧٩م. — الانجليزية
١٦ - القزويني، زكريا بن محمد بن محمود «اثار البلاد واخبار العباد» بيروت دار صادر؟ — العربية
١٧ - مجهول المؤلف، «حدود العالم» ترجمة وتحقيق: مينورسكي، ذكرى جب، لندن ١٩٧٠م — الانجليزية
١٨ - الكوفي، محمد علي بن حامد بن أبي بكر «شش نامه» أو «تاريخ الهند والسند» أو «كتاب الفتح» أو «منهاج الدين والملك» راجع حاشية رقم (٣٢) عن هذه الكتاب.
ترجم جزءًا منه: ايليوت، ودوسون، في الكتاب الوارد ذكره في رقم (٩) اعلاه انظر أيضاً رقم (١٩) تحت. — الانجليزية
١٩ - الكوفي، «شش نامه» تحقيق د. داود بوتا، دلهي ١٩٣٩م. — الفارسية
٢٠ - معصومي، سيد محمد معصوم بخاري، «تاريخي معصومي» د. داود بوتا، بومبي ١٩٣٨م وقد ترجم جزءً منه ايليوت، ضمن كتابه المذكور في رقم (٩). — الفارسية
٢١ - المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله بن أحمد «احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» طبعة، بريل ١٩٠٦م. — العربية
٢٢ - اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح «تاريخ اليعقوبي» بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م. — العربية

ثانياً: المراجع

لغة المرجع

١ - اكرام، ص.م «تاريخ الحضارة الإسلامية في الهند وباكستان» لاهور ١٩٨٢ — الانجليزية
٢ - آلمستد، «تاريخ الامبراطورية الفارسية» شيكاغو ولندن ١٩٧٠م — الانجليزية
٣ - ايلليوت، «تاريخ الهند كما اورده مؤرخوها» المجلد الأول «الفترة الإسلامية» لاهور، ١٩٧٩م — الانجليزية
٤ - بليكر، ج. اي. «ا. ب. سي. للفن الهندي»، لندن، ١٩٢٢. — الانجليزية
٥ - بورن، «فارس والاغريق» دفاع الغرب (٥٤٦ - ٤٧٨ ق.م.)، لندن ١٩٧٠م — الانجليزية
٦ - باثان، ممتاز حسين، «تاريخ السند، الفترة العربية» جـ ٣، حيدر آبار السند ١٩٧٨م. — الانجليزية
٧ - برساد، اشواري، «تاريخ الهند في العصور الوسطى» من عام ٦٤٧ - ١٥٢٦م، الله آباد ١٩٧٦م — الانجليزية
٨ - بول، استانلي لين بول «الهند في العصور الوسطى في ظل الحكم الإسلامي» ٧١٢ - ١٧٦٤م، لاهور ١٩٧٩م. — الانجليزية
٩ - ثير، روسير، «تاريخ الهند» ١٩٨٣م — الانجليزية

١٠ـ حوراني، جورج
«العرب والملاحة في المحيط الهندي» ترجمة يعقوب بكر، القاهرة ١٩٥٨م — الانجليزية ترجم إلى العربية
١١ـ خان، رحمة الله «التيارات الدينية الحديثة في الهند، (الاسلام)»، جمع وتحرير سيد عبداللطيف، دلهي، ١٩٧٩م. وهي مقالة علمية نشرت في «خط عام لتاريخ حضارة الهند» (انظر رقم ١٩ و ٢٠ تحت)، وكذلك حاشية رقم (٢٠) اعلاه. — الانجليزية
١٢ـ خان، ف.أ، «بنهبور»، كراتشي، ١٩٧٦م. — الانجليزية
١٣ـ خان، نصر زاهد «تاريخ وحضارة السند» كراتشي، ١٩٨٠م. — الانجليزية
١٤ـ داني، أحمد حسن
«مدينة تتا، العمارة الإسلامية»، إسلام آباد، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م — الإنجليزية
١٥ـ قرشي، «تاريخ باكستان المختصر» كراتشي ١٩٦١م. — الانجليزية
١٦ـ كمال، أحمد عادل «القادسية» دار النفائس، بيروت ١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م — العربية
١٧ـ لال، ك. س، «المسلمون الأول في الهند» دلهي، ١٩٨٤م — الانجليزية
١٨ـ لطيف، سيد محمد، «لاهور، تاريخها وآثارها الباقية وعصورها السحيقة» لاهور ١٩٨١م — الانجليزية
١٩ـ لوسترينج،
«بلدان الخلافة الشرقية» ترجمة بشير فرنسيس وسركيس عواد، بيروت ١٤٠٥هـ — العربية
٢٠ـ نترجن، الاستاذ الدكتور: اس. «مجتمع وديانة العصر الڤيدي» مقالة علمية نشرت في «خط عام لتاريخ حضارة الهند» جمع وتحرير سيد عبداللطيف، دلهي ١٩٧٩م — الانجليزية
٢١ـ هنومنشه، الاستاذ الدكتور: «التيارات الدينية الحديثة في الهند «الهندوسية» مقالة علمية نشرت في «خط عام لتاريخ حضارة الهند» جمع وتحرير سيد عبداللطيف، دلهي ١٩٧٩م — الانجليزية
٢٢ـ هوديڤالا، شاهبورشاه «دراسات في تاريخ مسلمي الهند» وهو تعليقات نقدية على «تاريخ الهند كما اورده مؤرخوها» لـ: ايلليوت، لاهور ١٩٧٩م — الإنجليزية



قراءة في كتاب:

الإمام السيوطي وكتابه: التَّحدُّث بنِعْمَةِ اللّه

عرض الأستاذ: عبد الواحد محمد راغب

يقول الإمام السيوطي عن سبب تأليفه كتاب «التحدث بنعمة الله» إن التحدث بنعمة الله مطلوب شرعاً لقوله تعالى: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ وأورد في هذا الشأن عدة أحاديث نبوية تَحُثُّ على التحدث بنعمة الله شكراً، وتحذر ـ ضمناً ـ من التحدث بها استطالة وتكبراً..

والتحدث بنعمة الله يورث المزيد منها، لأنه شكر، والشكر يقتضي الزيادة، لقوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾. ويستشهد السيوطي بما يقوله ابن القيم: «إن الشيء الواحد تكون صورته واحدة، لكن ينقسم إلى: محمود، ومذموم. من ذلك: التحدث بالنعم. شكراً، أو فخراً بها.. فالأول: يقصد به إظهار فضل الله وإحسانه، ومدحه، والثناء عليه، وبعث النفس على الطلب منه، دون غيره، وعلى رجائه.. والثاني: القصد به الاستطالة على الناس، واظهار أنه أعز منهم، وأكبر، واستعباد قلوبهم، واستمالتها.

هكذا بدأ السيوطي كتابه «التحدث بنعمة الله» ليبرر به سبب تأليفه لكتاب يتحدث فيه عن نفسه، أو بالأحرى عن أعماله، وعما أفاض الله عليه من علم، فاق به نظراءه، يذكر ذلك من قبيل الشكر لله.. فهو عبارة عن ترجمة لذاته، وجهده وعمله..

والكتاب قامت بتحقيقه: أليزابت ماري سارتين، من كلية الدراسات الشرقية، جامعة كامبردج، بإنجلترا، وطبع بالقاهرة، بالمطبعة العربية الحديثة، عام ١٩٧٢م، وخرج في ٣٨٤ صفحة، من الحجم

الأقل من الوسط (مقاس ١٤×٢٢سم) بما فيها الهوامش والتعليقات، الموضوعة في نهاية الكتاب، وكذا الفهارس.

وقد اعتمدت المحققة في عملها على نسخة خطية، موجودة بمكتبة توبنجن بألمانيا، كما رجعت إلى بعض المخطوطات التي اعتمد مؤلفوها على كتاب «التحدث بنعمة الله» ونقلوا منه فقرات، وذلك مثل مخطوطة «بهجة العابدين» للشاذلي، ومخطوطة الداوودي، التي أورد فيها مسموعات السيوطي عند ترجمته له..

ويحتوي الكتاب على ٢١ فصلاً، أضافت إليها المحققة الجزء الذي نقله كل من الشاذلي، والداوودي، ووضعتها تحت عنوان «ملحق» ثم أوضحت منهجها في عملية التحقيق، والجهد الذي بذلته في قراءة الأصل، ومحاولتها تصويب النص، والهوامش التي وضعتها لهذا الغرض، ثم الفهارس، وعموماً فإن الجهد الذي بذلته المحققة، هو جهد تستحق عليه الإشادة والتنويه، من كل عاكف على خدمة التراث الإسلامي، ومحب له.. وقد وضعت كل مجموعة من فصول الكتاب تحت أرقام مسلسلة إلى النهاية، لسهولة الرجوع إليها، عند التعليقات الموضوعة في نهاية الكتاب.

عرض محتوى الكتاب:

بدأ المؤلف كتابه بما ذكرناه في المقدمة. من أن التحدث بنعمة الله مطلوب شرعاً، بغرض توجيهه لله تعالى. دون المباهاة والتكبر، ثم استشهد على أن العلماء السابقين له، قد كتبوا لأنفسهم تراجم، ولهم في ذلك مقاصد حميدة، كالتحدث بنعمة الله، والتعريف بأحوالهم ليقتدي بهم، ويستفيد منها من لا يعرفها، ويعتمد عليها من أراد ذكرهم في تاريخ، أو طبقات، وقد فعل ذلك الإمام عبد الغافر الفارسي، أحد حفاظ الحديث، والعماد الأصبهاني، والفقيه عمارة اليمني، وياقوت الحموي، ولسان الدين الخطيب، والإمام أبو شامة، وتقي الدين الفاسي، وابن حجر، وأبو حيان.. ثم يقول: «وقد اقتديت بهم فوضعت هذا الكتاب، تحدثاً بنعمة الله، وشكراً، لا رياء ولا سمعة، ولا فخراً».

ثم يتحدث عن نسبه، مبيناً جهود والده العلمية، وكذا ما وصل إليه بعض أجداده من مراتب علمية ورئاسية، فهو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الهمام، الخضيري، الأسيوطي، مبيناً عجزه عن معرفة سبب نسبته إلى «الخضيري» تماماً كما عجز ابن السمعاني عن تعليل نسبته إلى «السمعاني» مع أنه ألف كتاباً حافلاً في الأنساب،

وكذا عجز التاج السبكي عن تعليل نسبته. مع أنه ألف كتاباً في التراجم، وهو الطبقات الوسطى .. ولا يعاب هذا على العلماء .. والسيوطي، أو الأسيوطي، نسبة إلى أسيوط، إحدى البلدان الكبرى في صعيد مصر، التي ينسب إليها أجداده، الذين كانوا من أهل الوجاهة والرئاسة فيها، حيث استوزرهم الملوك والأمراء، ومنهم من ولي القضاء، والحسبة، والفتيا، والتدريس، وأن والده وُلِدَ بها، أما هو فقد وُلِدَ بالقاهرة، ثم استطرد في ذكر مشاهير العلماء الذين ينسبون إلى أسيوط، وقال: إنه أفرد لها تاريخاً حسناً في مجلد لطيف، اقتداء بمن أفرد من المحدثين لبلده تاريخاً، كتاريخ مكة، لكل من الأزرقي، والفاسي، وتاريخ المدينة المنورة، لكل من الزبير بن بكار، وابن النجار، وزين الدين المراغي، وعفيف الدين المطري، وتاريخ بيت المقدس لأبي القاسم مكي بن عبد السلام، ثم عَدَّدَ مجموعة كبيرة من المصنفات في تاريخ المدن والبلدان ... كتاريخ إصبهان، وتاريخ الأندلس، وتاريخ بغداد، وتاريخ سمرقند، وتاريخ اليمن. وغيرها.

إشتهر بلقب جلال الدين، وكان جلال الدين المحلي قد بدأ في تفسير القرآن الكريم تفسيراً مختصراً ميسراً، بدأه بالمعوذتين حتى وصل إلى سورة الإسراء، ثم توفي دون أن يكمله، فأكمله السيوطي، وعرف هذا التفسير «بتفسير الجلالين» أي جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي.

ولد ليلة الأحد مستهل رجب عام ٨٤٩هـ، ونشأ يتيماً، حيث توفي والده في شهر صفر عام ٨٥٥هـ، ولم يكن هو قد جاوز السادسة من عمره، لكنه جد في طلب العلم، وتحصيل الدروس، منذ صغره، حتى فاق أقرانه، وبزّ أترابه، وأخذ عن كثير من العلماء، يقول:

وأجاز لي خلق كثير، من الديار المصرية، والحجاز، وحلب، وقد جمعت معجماً كبيراً في أسماء من سمعت عليه، أو أجازني، أو أنشدني شعراً، فبلغوا ستمائة نفس .. وشيوخ الرواية منهم أربع طبقات. ثم عدّد أسماء شيوخه من الطبقات الثلاث الأول، فبلغ عددهم مائة وثلاثين شيخاً، من بينهم تسعة وعشرون من النساء الفضليات، اللائي بلغن مرتبة عالية في العلم، حتى كن جديرات بأن يأخذ السيوطي العلم على أيديهن، وأن يشيد بفضلهن .. وفي الطبقة الرابعة أكثر من مائتي نفس، هو مساوٍ لهم في الدرجة.

وأورد فصلاً لفتاوي خالف فيها فتاوي والده، التي أفتى بها من قبل، معللاً ذلك بأمرين:

أولها: إفادة العلم من أنه لا يستجيز كتم ما ظهر له من العلم مخالفاً لما عليه غيره، بل يبديه وينشره، لأن الله جل جلاله أقامه في منصب الإجتهاد.

وثانيهما: ليلتمس الناس عذره في مخالفة أهل عصره، ويعلموا أنه ليس غرضه من تلك المخالفة، المغالاة والتعصب، بل الغرض هو اتباع الحق، وترك المحاباة في الدين، فإنه لو حابا أحداً، لكان أحق الناس بالمحاباة هو والده، لكنه لا يحابي في الدين والداً ولا غيره..

ثم أورد فصلاً لثلاثة أحاديث نبوية ... يقول إنها ثلاثة أحاديث عشارية، أي ليس بينه وبين النبي ﷺ، فيها إلا عشرة أنفس من الرواة، وقال إن هذا في غاية العزة. ثم أوردها بسندها .. وبعدها أورد أحاديث صحيحة أخرى، بينه وبين النبي ﷺ، من الرواة أحد عشر راوياً، أتى منها بعشرة أحاديث بالنص..

وقال: «إنه في ربيع الآخر عام ٨٦٩هـ، توجهت إلى الحجاز الشريف، لآداء فريضة الحج، وقد جمعت فوائد من هذه الرحلة، وما وقع لي بها، وما ألفته فيها، أو طالعته، أو نظمته، ومن أخذت عنه من شيوخ الرواية، كل ذلك في تأليف سميته «النحلة الزكية في الرحلة المكية» ثم عاد إلى وطنه عام ٨٧٠هـ، وقام برحلة إلى دمياط والإسكندرية، واجتمع بعلماء هذين البلدين، وبغيرهما ممن مرّ عليه من البلدان .. في ذهابه وعودته، ثم لما رجع من تلك الرحلة إلى القاهرة جلس للتدريس في شوال عام ٨٧٠هـ، فحضر درسه العديد من طلاب العلم، وممن كانوا قد جلسوا من قبل للتدريس، وفي عام ٨٧٢هـ، ابتدأ في إملاء الحديث على طلاب العلم، وكان إملاء الحديث قد انقطع بموت الحافظ ابن حجر، منذ عشرين عاماً، فأملى ١٥٥ مجلساً، غير متصلة، ثم تصدى للإفتاء، وجمع معظمها في ثلاثة مجلدات، وفي عام ٨٧٧هـ، تولى تدريس الحديث بجامع الشيخونية بالقاهرة، وكان يدرس فيه الحديث من قبل الحافظ ابن حجر عام ٨٠٨هـ.

مصنفاتـه:

بلغت مصنفات جلال الدين السيوطي ٤٥٨ مؤلفاً، وهو كم هائل، يقف الإنسان العادي أمامه مبهوراً، لا سيا وأن بعضها يحتوي على عدة مجلدات .. ومعروف أن من يتصدى للتأليف في أي علم، لا بد أن يقوم بالإطلاع على أضعاف أضعاف ما يقوم بتأليفه في هذا العلم، من كتب ومراجع لغيره .. كي يهيىء قريحته بما يمليه على قلمه فكيف تسنى له أن يقرأ أضعاف تلك الكتب؟ ومعروف أن الكتب في عصره كانت مخطوطة .. ولا يتم تداولها في الغالب، إلا بنقلها خطياً .. والبعض كان يسافر لمسافات بعيدة كي يحصل على كتاب سمع عنه! .. إن البحر الزاخر بالتراث الإسلامي، هو نتاج هذه

العقول الفذة .. التي يطلق عليها بحق أئمة المسلمين .. وأياً كان فقد قسم السيوطي مؤلفاته إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: ادعى فيه التفرد، أي أنه لم يؤلف له نظير من قبل، وكما يقول: لا لعجز المتقدمين ـ معاذ الله ـ ولكن لم يتفق أنهم تصدوا لمثله، وهم ثمانية عشر كتاباً. بعضها يحوي عدة مجلدات، منها كتاب «الاتقان في علوم القرآن» و«الدرر المنثور في التفسير بالمأثور» و«أسرار التنزيل».

القسم الثاني: ما ألف فيه ما يناظره، ويمكن للعلامة أن يأتي بمثله، ككتاب «الخصائص النبوية» و«لباب النقول في أسباب النزول»..

القسم الثالث: ما تم تأليفه من الكتب الصغيرة الحجم ـ من كراستين إلى عشرة ـ مثل كتاب «التحبير في علم التفسير».

القسم الرابع: ما كان كراساً ونحوه، مثل كتاب «كبْت الأقران في كتب القرآن» و«اللمع في أسماء من وضع».

القسم الخامس: ما ألف في موضوعات الفتاوي، وهي من كراس، وفوقه، ودونه، مثل كتاب «المصابيح في صلاة التراويح» و«بسط الكف في إتمام الصف».

القسم السادس: مؤلفات لا يعتد بها [يقول] ألفتها زمن السماع، وطلب الإجازات، مع أنها مشتملة على فوائد بالنسبة لما يكتبه الغير.

القسم السابع: ما شرعت فيه، وكتبت منه قليلاً، ثم فتر العزم عنه فلم أتمه.

ثم أتى بفصل ذكر فيه ما كُتِبَ على بعض مؤلفاته من تقريظ ومدح، قائلاً: إن أول مؤلفاته كان «شرح الاستعاذة والبسملة» و«شرح الحيعلة والحوقلة» وذلك عام ٨٦٥هـ، وقد قرظها شيخه علم الدين البلقيني، وكتب غيره من المشايخ يمدح مؤلفاته الأخرى، كشمس الدين القادري، والشمني، ومحي الدين المالكي الأنصاري، وشهاب الدين الحجازي، وغيرهم، وانتشرت كتبه في حياته، وتلقاها العلماء بالقبول والاستحسان، وكثير منها نال الإطراء والثناء .. وسعى في طلبها العلماء والطلاب على حد سواء .. وقد أتى بفصل ذكر فيه كيف كان العلماء يكاتبونه رغبة في الحصول على بعض تلك الكتب، يقول فيه: .. ومن ذلك أنه في عام ٨٧٥هـ قدم من المغرب الشيخ يحيي بن أبي بكر ـ المشهور بابن المجحود المصراتي، واشترى مجموعة من تصانيفي، وسافر إلى بلده، وعاد بعد سبع

سنين، ومعه أخوته، وسمع هو وأخوته مني الحديث، وكتبوه عني، وفي عام ٨٧٤هـ ذهب بعض أصدقاء والدي إلى الشام، والعراق، واستنبول، ومعهم بعض مصنفاتي، فعرفها الناس، وقرأها العلماء، وأقبل الجميع عليها ـ وأتى طالب من الشام حسن الخط، يقال له: نور الدين بن البيطار، فأقام أكثر من سنة يكتب مؤلفاتي، إلى أن حصل على أكثر من ثلاثين كتاباً، وذهب بها إلى الشام، ثم قدم مرة أخرى، ونقل أكثر من عشرين كتاباً وذهب بها، وفي عام ٨٧٩هـ، سافر أحد تلامذتي إلى الحجاز، ومعه كتاب «الأشباه والنظائر» فنقله منه طالب من اليمانيين، وذهب به إلى بلاد اليمن، ورآه معه قاضي الحجاز ابن ظهيرة، فنقل منها نسخة، ثم كتب ابن ظهيرة لبعض أصدقائه في القاهرة، ليكتب له «تكملة تفسير الجلال المحلي» وغيره من كتب .. ثم سافر طالب من تلامذتي إلى الحجاز عام ٨٨٧هـ، ومعه مجموعة من مؤلفاتي فنقلوها منه هناك .. وسافر بعد ذلك جمع من تلامذتي، ومعهم بعض مؤلفاتي، فكانوا ينقلونها منهم .. ووصلت مؤلفاتي إلى الهند، وفارس، والسودان، وغيره..

محنتـــه:

ويبدو أن شهرة السيوطي الذائعة، قد جعلته يدفع ثمنها غالياً، وجلبت إليه كثيراً من المتاعب .. وذلك حين نفس عليه البعض، غيرةً وحسداً، فأرادوا النيل منه، وسلكوا في سبيل ذلك كل مسلك .. ونراه قد أتى بفصل عنوانه «ذكر نعمة الله عليّ في أن أقام لي عدواً يؤذيني، وابتلاني بأبي جهل يغمصني، كما كان للسلف مثل ذلك» استهله بالآية الكريمة، من قوله تعالى «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عدواً شياطين الإنْس والجنِّ» وبقول الرسول ﷺ: «أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم العلماء، ثم الصالحون..» ثم أتبع ذلك بالعديد من الأحاديث والآثار، التي تناولت هذا الموضوع، وأنه ما كان كبير في عصره قط إلا كان له عدو من السفلة، فكان لآدم عليه السلام إبليس، ولإبراهيم نمرود، ولموسى فرعون، ولنبينا محمد ـ عليه وعلى جميع الأنبياء الصلاة والسلام، كان له ـ أبو جهل وزمرته، ولم يسلم كبار الصحابة من ذلك، فكان للحسن بن علي مروان بن الحكم، ولابن عمر رجل يؤذيه كلما مرّ عليه، ولابن عباس نافع بن الأزرق، وهذا سعد بن أبي وقاص، أحد العشرة المبشرين بالجنة، لاقى من جهال أهل الكوفة الشيء الكثير، وقد شكوه إلى عمر بن الخطاب، حتى قال له عمر: شَكَوْكَ في كل شيء، حتى قالوا إنك لا تحسن أن تصلي ! !.. ثم ما قاساه الإمام مالك من أهل عصره، وما لاقاه الإمام الشافعي من جهال أهل مصر .. وما عاناه الإمام ابن حنبل، وما قاساه البخاري من أنداده، والغزالي من أعدائه، وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين.

ثم يقول: وفي ذي القعدة عام ٨٧٩هـ، أثار بعض الجهال عليّ ثائرة، بسبب مسألة الحلف بالطلاق على غلبة الظن .. وكان أهل الشام يفتون فيها بالحنث، وأهل مصر بغير الحنث، فجلست أبحث في هذه المسألة، وأتتبع قول العلماء السابقين فيها، حتى اطلعت على مجموعة بخط العلامة شمس الدين ابن القماح، أحد مشايخ التاج ابن السبكي، فوجدته ذكر فيها فصلاً طويلاً من كلام القاضي تقي الدين ابن رزين، تلميذ ابن الصلاح .. قرأت ذلك وغيره، وقررت فيها الحنث مخالفاً بذلك ما عليه أهل مصر، وموافقاً ما عليه أهل الشام .. أفتيت بهذا حين كنت أدرس بالجامع الطولوني، وحررتها في كتابي «الأشباه والنظائر» وعندها أثار عليّ هذا الجاهل المبتدىء ثائرة ذوي الأهواء من العلماء، وكان من بينهم الشيخ شمس الدين الباني، الذي أفتى بعدم الحنث، وقال: إن هذا هو المذهب، ومن قال بغير ذلك يلزمه التعزير..

لقد جرت عادة العلماء إذا أفتوا في مسألة فقهية، أن يتناولوا آراء غيرهم فيها ثم يتبعونها بآرائهم، وأدلتهم على ما ذهبوا إليه، ثم يختمون ذلك بقولهم .. والله أعلم .. وبعضهم يخطِّىء ما ذهب إليه غيره .. أما أن يطالب بتعزير من خالفه .. فأمر نادر الحدوث .. لقد هاج وماج التلاميذ .. والعلماء أيضاً.. وأصبح السيوطي في موضع الإتهام .. بالقدر الذي يقلل من رتبته العلمية، ويضع من قدره وجهده العلمي، إن لم يسارع بتقديم الأدلة والبراهين على صحة فتواه، ويأتي بما يبرر ساحته من التعزير، وتطلعت الأنظار إلى السيوطي تترقب ما يأتي به، فإذا به ينتفض إنتفاضة الواثق من نفسه، ويجيب بما يفحم الخصم، بل يعيد السهم إليه، حين يقول: أنا إنما ذكرت شيئاً نص عليه الإمام الشافعي في موضعين من كتاب «الأم» وقال به جماعة من أئمة الصحابة المتقدمين، وقال به من المتأخرين ابن الصلاح، وابن رزين، والقمولي، والأذرعي، والزركشي، والكمال الدميري، والشيخ ولي الدين العراقي .. أفترى هؤلاء جميعاً يلزمهم التعزير؟!! .. بل أنت أيها الشيخ الذي يلزمك التعزير لعدة وجوه.

١ ـ إنك أفتيت بحظ نفسك، وعلى عدو ، وحق المفتي أن يفتي بحكم الله، لوجه الله، فإن المفتي مُوَقِّعٌ عن الله، ومخبر عنه سبحانه، لا عن نفسه.

٢ ـ إنك زعمت أن من نقل خلاف المذهب يلزمه التعزير، ونحن قامت لدينا الأدلة، والنقول، على أن المذهب هو الحنث، وأن عدم الحنث خلاف المذهب، فإن كان من نقل خلاف المذهب يلزمه التعزير، فأنت الآن نقلت خلاف المذهب، فيلزمك التعزير، مع أنا لا نقول بذلك، لكنه جواب جدَلي.

٣ـ إن إفتاءك بتعزير من قال ذلك، هو حكم نسبته إلى الله، وأنت كاذب على الله فيه، لأن أكثر ما كان يمكن أن يقال في هذا المقام هو أن يقال: إن قائل ذلك مخطىء. ولم يحكم الله، ولا رسوله، على مخطىء بتعزير، ولا إثم في باب الاجتهاد، بل وعداه بالأجر إن أخطأ، وللمصيب أجران .. فمن أين جاء لزوم التعزير؟ .. ما جاء ذلك إلا من قبل نفسك، والشيطان..

يقول السيوطي: ثم إني زدت في الكراسة التي ألفتها في هذه المسألة نقولاً، وأبحاثاً، وكتبها الطلبة، وتداولوها بأيديهم، وأرسل إلى كثير من أهل الشام يطلبونها.

ولما بلغ هذا الجاهل ما وقع بيني وبين أزدمر، حاجب الحجاب، من إنكاري عليه ما صدر منه في حق السُّنة والصحابة، ذهب إليه ليعينه عليّ، وملأ مسامعه من ذمي، لكن الله ردّ كيده في نحره. وكان ذلك عام ٨٧٩هـ. وكنت وقتها قد قلت هذا النثر: «شاهت الوجوه، وخرس اللّكّع، وفضّ فوه، ولُعن إبليس وجنوده وذووه، لقد جئْتُ وأجبتُ، وما بؤتُ بل أصبتُ، وغُصت اللُّجة، فأوضحتُ البهجة، وأقمتُ الحجة، وحررت النقل والدليل، وميزتُ الصحيح من العليل، فعمدت سُوقة، موقة، إلى العناد مشوقة، جهلت العلم وأضلت الحلم. لا مقدارها عرفت، ولا أهل العلم أنصفت، فلم يُفهم الخطاب، ولم يُفهم الصواب. فرامت تَوْهين المعتمد بلا سند.. فقطعنا بسيف الحق رأسهم، وأزهقنا بروح العلم أنفاسهم..».

وبعد ذلك يقول السيوطي: ثم إني رتبت أسئلة تتعلق بحروف المعجم، وأخرجتها لمن أبرز قوته في هذه المسألة، من الرؤوس، فلم يَحِرْ أحد منهم عنها جواباً من ذلك الحين وإلى الآن. وهي:

«الحمدلله، يقول الفقير العاجز عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، منادياً بالملأ على رؤوس الأشهاد، من أدعى أنه في العلم والفهم مُقَدَّم، فليجب عما استبهم من الأسئلة المتعلقة بحروف المعجم، ومن عجز عن تحرير ألف، باء، تاء، ثاء، فليستصغر نفسه عن أن يقرر أبحاثاً؟! .. وهي:

السؤال الأول: ما هذه الأسماء: ألف، باء، تاء، ثاء، جيم .. إلخ. وما مسماها؟ .. وهل هي أسماء أجناس، أو أسماء أعلام؟ .. فإن كان الأول، فمن أي أنواع الأجناس هي؟. وإن كان الثاني فهل هي شخصية، أو جنسية؟، فإن كان الأول، فهل هي منقولة أم مرتجلة؟. فإن كان الأول فَمِمَّ نُقلت؟. أمن حروف، أم أفعال، أم أسماء أعيان، أم مصادر، أم صفات؟. وإن كانت جنسية، فهل هي من أعلام الأعيان، أو المعاني؟.

السؤال الثاني: من وضع هذه الحروف، وفي أي زمن وضعت، وما مستند واضعها، هل هو العقل، أو النقل؟..

السؤال الثالث: هل هذه الحروف مختصة باللغة العربية، أو عامة في جميع اللغات؟.

السؤال الرابع : الألف والهمزة، هل هما مترادفان، أو مفترقان؟. وعلى الثاني، فما الفرق، وأيهما الأصل؟..

السؤال الخامس: لِمَ أجمع علماء اللغة، والعدد، وغيرهم من المتكلمين على المفردات على الابتداء بحرف الهمزة، وهل هو أمر اتفاقي، أو لحكمة؟..

السؤال السادس: كلمات: أبجد، هوز .. إلى آخرها، هل هي مهملة، أو مستعملة، وما عُنيَ بها، وما أصلها، وكيف نقلت إلى المراد بها، وما ضبط ألفاظها؟..

السؤال السابع : ما حكمها في: الابتداء، والوقف، والمنع، والصرف، والتذكير، والتأنيث، والإعراب، والبناء، واللفظ، والرسم، وعند التسمية بها؟. وما حكمها شرعاً عند نقشها على ثوب، أو بساط، أو حائط، أو سقف، وهل للحروف المجتمعة، أو المتفرقة حرمة؟..

ثم يقول السيوطي: فهذه سبعة أسئلة، من أجاب عنها فهو من الرجال، وإلا فلا مزيّة له على الأطفال ! ..

ولم يذكر السيوطي، في كتابه هذا، إجابة لتلك الأسئلة التي تحدى بها، ولو فعل لأفاد فائدة جمة .. ولا ندري هل تعرض لها في إحدى مؤلفاته الأخرى أم لا؟..

المهم أنه أورد قضية أخرى أثارها عليه خصمه هذا، وهي عبارة عن فتواه في هدم مكان استأجره البعض، واجتمعوا فيه لمزاولة أنواع من الفساد، فأفتى بهدمه وذهب خصمه إلى عدم إجازة هدم المكان .. وراح يستعدي عليه العلماء، والفقهاء، وعامة الناس .. وناصره في ذلك الشيخ الباني، كما هي عادته، وأفتى بتعزير من قال بالهدم .. لكننا نجد السيوطي يتصدى لهم، ويدلل على ما ذهب إليه بالعديد من أفعال وأقوال الصحابة، وما نص عليه أئمة المذاهب الأربعة .. ثم وجه في نهاية رده كلمة إلى الشيخ الباني قال فيها: «..أنا لا أنكر علمك ومشيختك!.. لكن مثلي ومثلك، كما قال الشيخ عبدالله المنوفي لبعض شيوخه، حين وقعت بينهما مشاحّة وخصومة: أنت يا شيخ رجل عالم، ولكن ما أدّبك العلم !..» وقد ألف السيوطي في هذه المسألة مؤلفاً سماه «رفع شعار الدين وهدم بناء المفسدين» ويسمى أيضاً: «هدم الجاني على الباني» وقد انتهت هذه الواقعة ببعث أحد أنصار هؤلاء المفسدين ـ وكان من حاشية قنصوة الغوري ـ في مهمة رسمية خارج البلاد .. فلم يجدوا لهم مناصراً، فتفرقوا،

وخلا المكان الذي كانوا يتجمعون فيه لمزاولة الفساد .. لكن جذوة الجدل الفقهي في هذه المسألة، ظلت مشتعلة، وكان ذلك عام ٨٨٦هـ.

كما حدثت مشاحّة بينه وبين خصمه أيضاً في مسألة الطلاق في النكاح الفاسد. هل يقع أم لا؟ .. وأيضاً في حديث صلاة القُنوت..

وفي سنة ٨٨٨هـ، كان مبدأ ثائرة الشيخ الجوجري، وهو الشيخ شمس الدين محمد بن عبد المنعم ابن محمد، ولد عام ٨٢١هـ، يقول عنه السيوطي: كان في زمن شيوخنا يُعد من أذكياء الطلبة وفضلائهم. إلا أن لديه حركة زائدة، وكثرة كلام، ومسارعة إلى القول دون تثبت ولا تأمل، ولم يبرع في شيء سوى الفقه، ولم يبلغ فيه مبلغ الإمامة، بل الحد الذي كان عليه زمن كونه من أفاضل الطلبة، لم يزد عليه .. ولقد جاورت أنا وإياه بمكة المشرفة، في سنة ٨٦٩هـ، وعمري إذ ذاك عشرون سنة، فكنت أجلس أنا وإياه في حاشية المطاف، بالمسجد الحرام، قبل المغرب بساعة إلى ما بعد العشاء، نتحاور في أنواع العلوم، فما جاراني في شيء منها، فضلاً عن أن يسبقني .. وكنت أستحضر في غرائب المنقولات، ودقائق الفنون الخفية، مَعْزُوّة إلى قائلها، من الكتب المشهورة والغريبة، حتى يقضي هو والحاضرون العجب من ذلك .. ثم ننتقل إلى نظم الشعر، وغيره .. وقد طلبت منه في تلك السنة شرحه الذي ألفه على «الشذور» فامتنع، خشية أن أكتب عليه حاشية، أو اعترض عليه، فقلت له: أنت آمن من ذلك .. فأرانيه، فأحطت به، ثم رددته إليه، ووفيت له بما أمنته .. ولما مات شيخ الإسلام المناوي، اتجهت الأعين إلى الشيخ فخر الدين المقسِّي، كي يحل محله في الفقه والتقرير والإفتاء .. غير أنه ما لبث هو الآخر أن توفي، وشغرت القاهرة بمن له جَلَد وصبر على غوغاء الطلبة. وكان الشيخ الجوجري قد اتخذ له مكاناً في الجامع الأزهر يدرس لبعض الطلبة، فلما شغر المكان انهالت عليه الطلبة، وتوافد إليه المستفتون، فأطلق قلمه بالصواب وبغيره ـ يقول السيوطي: ـ ولا أدفع الرجل ـ أي الجوجري ـ عن معرفة، ولا أنسبه إلى جهل. ولكن الرجل ليس من المتمكنين، الذين بلغوا مبلغ الإمامة، وأكثر ما يسأل عن الوقائع المشهورات، والمسائل الواضحات، فيجيب فيها بالصواب. ويُسأل عن أشياء غير منقولة، أو النقل فيها عزيز، فلا يستحضره، ويجيب من تلقاء نفسه فيخطيء. ثم يسفّه مَنْ خالفه ممن أتقن المسألة وعرفها، وينسبه إلى الخطأ والمجازفة. بينما هو المخطيء والمجازف!..

ثم يسوق السيوطي ما وقع بينه وبين الشيخ الجوجري من مسائل خلافية، طال فيها الأخذ والردّ، وأقتضت منه أن يؤلف فيها بعض المؤلفات .. واشتعلت حدة الخصومة بين السيوطي، وبين الجوجري وأنصاره، حين أثيرت دعوى الاجتهاد، أي فتح باب الاجتهاد الذي كان قد أوصد من قَبْل، وينادي

السيوطي بفتحه، ويعترض على ذلك الجوجري وأنصاره، ورفعوا الأمر إلى ذوي الشأن والسلطة، وطالبوا بعقد مناظرة بينهم وبين السيوطي لبحث هذه المسألة، فأجابهم السيوطي بأنه مستعد لذلك، لكن على أساس ما نص عليه العلماء من قبلُ من أنه لا يجوز، ولا يسوغ للمجتهد أن يناظر المقلد، فمناظرتي ـ أي السيوطي ـ تحتاج إلى حضور مُجتهدين، أحدهما يناظرني، وثانيهما يكون حكماً بيني وبين من يناظرني .. فأتوني بهما! .. وكأنه بذلك يؤكد أن أيّاً من خصومه لم يرق إلى رتبة المجتهدين .. لكن ذوي المروءة، والشأن، والسلطة، تدخلوا وأنهوا الخصومة بينهما، بعد جهد جهيد .. ولم يلبث أن توفي الجوجري بعد ذلك بشهرين.

ثم يذكر السيوطي ما أنعم الله عليه به من التبحر في العلوم، وبلوغ رتبة الاجتهاد، وذلك في فصل مستقل، تال لما سبق، يقول في بدايته: قد رزقت ـ ولله الحمد ـ التبحر في سبعة علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني والبيان والبديع، على طريقة العرب البلغاء، لا على طريق المتأخرين من العجم، وأهل الفلسفة .. ودون هذه السبعة في المعرفة: أصول الفقه، والجدل، والتصريف .. ودونها الفرائض، والإنشاء، والترسل .. فلا أقول إن مرتبتي في الإنشاء والترسل تبلغ مرتبة الشهاب محمود، ولا ابن عبد الظاهر، ولا ابن فضل الله .. بل هي دون ذلك، في حد التوسط .. ودون ذلك في المعرفة: القراءات .. ولم آخذها عن شيخ، ولذلك لم أقرئها أحداً، لأنها فنّ إسناد، مع أني ألفت فيها تأليفاً بديعاً .. وأما الحساب فأعسر شيء عليّ، ويثقل عليّ النظر فيه، لعدم ملاءمته لطبعي.

ويعقب ذلك بفصل عن بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق في الأحكام الشرعية، وفي الحديث النبوي، وفي العربية، ثم يوضح الفرق بين الاجتهاد المطلق والمقيد، ومَنْ من العلماء من بلغ هذا، وذاك من سابقيه .. وهو فصل ممتع .. ثم أتبع ذلك بفصل عن المبعوثين على رأس كل مائة سنة، ممن يجدد لهذه الأمة أمر دينها .. متعرضاً بالذكر للأحاديث النبوية، والمأثور الوارد في هذا الشأن..

ويختم الكتاب بفصل عن إختياراته في الفقه، أي اجتهاداته في بعض المسائل الفقهية، خلاف ما ذهب إليه مشايخه، ثم اختياراته في علم الحديث، وأصوله، وفي النحو..

ويلاحظ أن السيوطي لم يصرح باسم خصمه الذي كان يطلق عليه عبارة «الجاهل» مع أنه صرح ببعض أسماء الخصوم الآخرين، أمثال الشيخ شمس الدين الباني، والجوجري، ولا ندري ما سبب هذا؟!. وما الداعي لعدم التصريح باسمه، كما أنه ذكر أيضاً وصفاً لرحلته إلى الحجاز، لآداء فريضة الحج، وبيّن الكتب التي قام بتأليفها أثناء رحلته، ومجاورته في الحرم المكي، والشيوخ الذين أخذ

عنهم، وكان من بينهم ابن ظهيرة، قاضي مكة في ذاك الوقت، والذي تحدث عنه بإفاضة، وعن علمه، ثم يقول إنه وقعت بينهما خصومة، نتيجة لسعي بعض أهل السوء بينهما، واستمرت هذه الخصومة ـ حتى بعد أن عاد السيوطي لموطنه، القاهرة ـ لمدة عشرين عاماً، ثم تصالحا في النهاية، وزال ما بينهما من جفاء، وحل محلها المودة والصفاء..

كما كان من أشد الناس خصومة للسيوطي، وأكثرهم تجريحاً له، وتشهيراً به، المؤرخ شمس الدين السخاوي، صاحب كتاب «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع» فقد ترجم للسيوطي، ونال من علمه، وخلقه، وعدد عليه بعض المآخذ العلمية، وطعن في مقدرته وجهده العلمي .. وقد بلغ السيوطي ذلك فانتصر لنفسه في مقامة سماها «الكاوي على تاريخ السخاوي» كما انتصر له فريق من تلاميذه، وكذلك فريق من العلماء ممن أتوا بعده، كان من أقدرهم الإمام الشوكاني، صاحب كتاب «البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع» عندما ترجم للسيوطي، فقد لخص المآخذ التي عددها السخاوي، ورد عليها واحدة واحدة، مبيناً تحامل السخاوي، وعدم إنصافه، لعالم انتشرت مؤلفاته في الأقطار، وسارت بها الركبان، ورفع الله له من الذكر الحسن، والثناء الجميل، ما لم يكن لأحد من معاصريه، وأما دعوى أنه كثير التصحيف والتحريف، فهي مجرد دعوى عاطلة عن البرهان، فهذه مؤلفاته محررة أحسن تحرير، ومتقنة أبلغ إتقان. ثم يقول الشوكاني، في نهاية رده: وعلى كل حال فهو غير مقبول عليه، لما عرفت من قول أئمة الجرح والتعديل، بعدم قبول قول الأقران بعضهم في بعض، مع ظهور أدنى منافسة، فكيف بمثل المنافسة بين هذين الرجلين، التي أفضت إلى تأليف بعضهم في بعض.

والواقع أن الإمام الشوكاني قد أنصف في دفاعه عن جلال الدين السيوطي وفند مآخذ خصومه، ومطاعنهم عليه، وقطع كل مقولة حين أشار إلى مؤلفاته العديدة، المحررة أحسن تحرير، والمتقنة أبلغ إتقان، والتي وصلت أيدينا أجزاء يسيرة منها، فوجدناها تحمل بين دفتيها أبين دليل على رتبة جلال الدين، ومدى ما ارتقى إليه السيوطي، ليحتل مكانه بين الأئمة المجتهدين.

●●●



مشاكل التعريب

دراسة تطبيقية

على التعليم الجغرافى الجامعى

د. أحمد رمضان شقليه

تحديد المشكلة :

لقد سلك الإنسان العربي العالم عدة طرق للمعرفة عن الغير وإن من أهمها طريق النقل وطريق الترجمة ثم طريق التعريب الذي أصبح ظاهرة علمية نتج عنه أنواع عدة نتيجة لأهمية وتطوره وليواجه العاملون به على مستوى الكتابة والتأليف الجغرافي الطبيعي والبشري مشكلات عدة تصورها على أنها من أهم القضايا العلمية في العالم العربي، ترجع جذورها التاريخية إلى الفترة الحضارية الحديثة ومازالت في الفترة الحضارية المعاصرة بسبب الكيد السياسي والعلمي بل والحضاري الذي توعز به وتدبر له أقطار أوروبا وأمريكا الشمالية الذين يودون لو حرموا العالم الثالث من كل شيء ووضعوه في موضع المسكين المحتاج بينما هم منّاعون للخير معتدون آثمون، وعلى الرغم من هذا فإن أعمال الترجمة سائرة ولكن بخطى وئيدة في مجالات الجغرافيا الطبيعية والبشرية كان يتصف معظمها بالنقل أو الخلط بين الترجمة والنقل والتي خلقت مشكلة سنبحث لها وللمحاولات العديدة لحلها من خلال سطور صفحات هذه الدارسة، بينما نوجز لها في الظواهر التالية:

- الترجمة ظاهرة حضارية رافقت التطور العلمي للإنسان في مختلف فتراته الحضارية لأن الترجمة تعتبر أحد سبل النقل الحضاري عن الآخرين.

- إنه من الطبيعي أن تختلف طرق وأساليب الترجمة من مترجم لآخر ومن جيل لآخر كل حسب فلسفة الترجمة لديه، وبالتالي اختلاف الفائدة من مترجم لآخر واختلاف دور لغته في أعمال ترجمته بل وليشتّ البعض منهم ويصبح ناقلاً يتخبط بين الأصل ولغته.

- إن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم ولغة رسول الله ﷺ ولغة أهل الجنة فما أجدرها وأحراها في تحمل المسئولية العلمية. . ولكن محاصرتها من أعدائها من الناطقين بالعربية أو من الأجانب قد أعاق عطاءها العلمي المأمول بل ولتصبح مشكلة حين لم تستطع إبداع كلمات ومعان عربية توازي عدد الكلمات والمعاني الجديدة في اللغات المترجم عنها.

- من المفروض أن يكون علم الجغرافيا أحد العلوم المترجمة إلى العربية بشعبتيه الرئيستين الطبيعية والبشرية بل والإقليمية. ولتواجه مترجماته وأساتذته وطلابه وطالباته مشكلات عدة منَ على صفحات المؤلفات الجغرافية الطبيعية والبشرية والأطالس والخرائط الخ. .
مما يكون له أثره السيء على الفائدة العلمية المرجوة من تلك المؤلفات.

- إن من المتوقع قيام الأمة العربية بمختلف حكوماتها والعديد من أفرادها بمحاولات شتى على درب إصلاح الترجمة والتعريب وفي مواقع عدّة من عواصمها ومدنها للقضاء على كل أو بعض من تلك المشكلات.

هدف الدراسة:

من أهم أهداف الدراسة التعرف على ما يواجهه أساتذة وطلاب وطالبات علم الجغرافيا من مشكلات علمية ولغوية .. وهم في هذا كغيرهم من طلاب الأقسام الأكاديمية الذين يعتمدون أو يتعاملون مع مؤلفات الترجمة والنقل وبالتالي القيام بمحاولات عديدة على المستوى الشخصي أو الحكومي أو القومي للتخفيف من أعباء وأخطار هذه المشكلات سواء اتخذ ذلك شكل مؤتمرات أو لجان أو أعمال فردية ينتج عنها قرارات تنفيذية عمل ببعضها ولينتج عنها المزيد من أعمال الترجمة والتعريب الجديدة والملتزمة بل وتنقيح أعمال الترجمة السابقة حتى تصلح للمسئولية العلمية وتصبح عوناً ومرجعاً علمياً للأساتذة والطلاب والطالبات.

المقدمـــة:

تعيش أقطارنا العربية ومنذ الخمسينات الميلادية مظاهر نهضة حضارية شاملة ومنها النهضة التعليمية في مختلف المراحل ومنها الجامعية بصفة خاصة. وقد واجهت هذه النهضة التعليمية العربية العديد من المشكلات يتعلق عدد منها بطلابها في التعليم الجامعي وعلى رأسها مشكلة بعض هؤلاء في التعامل مع اللغات الأجنبية الحية والتي تعود إما إلى ضعف مناهج تعلمهم لتلك اللغات، أو إلى ضعف في أسلوب تعليمها لهم. أو إلى عامل نفسي انعكس على عدم استيعابهم لها وعدم رغبتهم في التعامل معها ... حتى جاءوا إلى الكليات والأقسام الجامعية التي تعتمد جزئياً أو كلياً على اللغات الأجنبية هذه، لتنفر هذه الفئة من الطلبة من دخولها والانتظام بها فيتحولون إلى كليات وأقسام تتعامل مع اللغة العربية كعماد للتعليم فيها .. هذا على الرغم من أهمية تلك الكليات وخريجوها لإستكمال المسيرة الحضارية العامة والعلمية خاصة لبلادهم. وينطبق هذا على خريجي كليات الطب، والهندسة، والعلوم التطبيقية، والزراعة، والعلوم وعلوم الأرض .. وقد وضعتنا هذه المشكلة أمام حلين كلاهما صعب:

الأول: أن نعرّب التعليم في تلك الكليات العلمية لينطلق طلابنا وبجرأة للإلتحاق بها حيث أصبحت العربية لغة العلم فيها.

الثاني: أن نحرم هذه الفئة من الطلاب العرب من إكمال تعليمهم المأمول وبالتالي تبقى تلك الكليات حجر عثرة أمام التعليم الجامعي العربي وما تسببه من حرمان الأقطار العربية من فئات خريجيها التي لا غنى لنا عنهم في مسيرة نهضتنا الحضارية عامة والعلمية خاصة كما أسلفنا..

وعلم الجغرافيا في الجامعات العربية أحد العلوم التي تعتمد شبه كلياً على ما يكتبه الأوربيون والأمريكيون من المصادر والمراجع لها ويرسمون من الخرائط والأطالس والتي هي من الضروري أن تكون مكتوبة بلغة أجنبية أو أكثر.. وبالتالي يصبح التحاق الطالب بأحد أقسام الجغرافيا والخوض في دراسة شعب الجغرافيا العديدة التي تصل إلى خمسين شعبة ونيف أمراً لا بد من أن يتوفر لدى طالبها معرفة تلك اللغة الأجنبية قراءة وكتابة حتى يصبح جغرافياً .... أو أن يعتمد على قراءة معلومات المراجع والمصادر الجغرافية العربية المترجمة أو المعرَّبة والتي يحمل معظمها في طيات صفحاته المشكلات العلمية واللغوية التي لا قدرة للطالب وحتى أستاذه على حل معظمها والتي أدَّبَ إلى نشوء هذه المشكلة التي تدور من حولها هذه الدراسة ـ «مشاكل التعريب في التعليم الجغرافي الجامعي».

المبحث الأول:

تعريف التعريب في علم الجغرافيا:

لقد أصبح من الدارج تعريف التعريب الجغرافي بأنه:

ترجمة الأسماء والمفاهيم الجغرافية، وتعاريفها الأجنبية إلى اللغة العربية مع حدوث تغيير في اللفظ والنطق الأجنبي (الأصلي) ليصبح أقرب إلى اللغة العربية منه إلى أصله الإفرنجي بل وذا أوزان لغوية عربية جديدة لجعلها أصيلة في الجغرافيا العربية .. وقد قال سيبويه في مفهوم التعريب إنه مما يغيرون من الحروف الأعجمية إلى العربية وأسماه إعْراباً .. ومن كتاب شفاء العليل ذكر تعريف للتعريب: بأنه نقل اللفظ من العجمية إلى العربية .. أو هو تكلف العرب بنقل الأعجمي إلى لغتهم والتصرف به بالتغيير عن مناهجه .. وهو بهذا يختلف عن النقل الذي عرّف بأنه ترجمة اللفظ أو النص مع المحافظة على أصل التعبير الجغرافي مع خلق رموز صوتية جديدة على المنقول من المعلومات الجغرافية الإفرنجية إلى العربية، ويساعد على التعامل مع ظاهرتي التعريب والنقل بأن اللغة العربية قابلة للتطويع للتعبير عن مختلف العلوم وساعدها على ذلك أن الأبجدية العربية تتعدد وتتنوع في حروفها لتصبح مؤهلة وبجدارة لإنجاح عمليات النقل من اللغات الإفرنجية إلى العربية وهذا الذي أثبتته اللغة العربية عبر فترات تاريخ استعمالها وتعامل الناطقين بها منذ التاريخ الإسلامي الأول وحتى الآن: وتصبح لغة تصلح للكتابة بها على مستوى جميع العلوم، ولا عجب أنها لغة القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ كما أنها لغة أهل الجنة واللغة التي كتب فيها العلماء العرب والمسلمون في العصور الحضارية الوسيطة أمثال: الكندي، ابن سيناء، الحسن بن الهيثم، الرازي. وغيرهم العديد ممن كتب الجغرافيا والعلوم الأصولية والأدبية والإنسانية الأخرى، يوم أن كانت الأمة العربية والإسلامية وحضارتها ولغتها نبراساً إنسانياً لكافة شعوب العالم المعروف آنذاك، بل ومازال يكتب بها عشرات العلماء العرب في الحضارة المعاصرة كما أنها تستخدم في تدريس جميع العلوم في بعض كليات الجامعة الإمريكية ـ بيروت ـ وفي جميع الجامعات السورية وبعض الكليات الأردنية ولتثبت هذه الأدلة التاريخية جدارة لغتنا وقدرتها وصلاحيتها العلمية. ولتدحض الآراء والحملات المضادة لها بأنها: لغة عاقر غير معطاءة!!! فهي لم تعجز أو تضق يوماً كلغة لعشرات العلوم منذ العصور الحضارية الوسيطة، فالحديثة ثم المعاصرة بل إنها أكثر دقة واتساعاً وطوعاً وفصاحة في التعامل معها من أي لغة أخرى، ولتكفي إفهام المعاني الدقيقة والثانوية التي تصل إلى نهاية

الإبداع وجمال الصنع في كتابتها وتراجمها وتعريبها مما يملك على السامع مشاعره ويستخدم حواسه ... حتى قيل عنها إنها أم اللغات السامية الحاليّة[١] وإنها على مستوى مسؤولية تلبية حاجات جميع العلوم الأصولية والأدبية والإنسانية في مختلف الفترات الحضارية .. بل إن اللغة العربية قد أعطت آلاف الكلمات والألفاظ والمفاهيم الجغرافية والتاريخية والأدبية والعلمية الأخرى لعدد من اللغات الغربية والشرقية خاصة منها القريبة الاحتكاك بالشعوب العربية والإسلامية وحضارتها، وفي هذا المجال نذكر: أن اللغة ليست نبتاً شيطانياً لا يتأثر بما حوله .. وليست هي مجردات ثابتة لمطلقات عامة بل هي وسيلة الشعوب للتعبير عن مدركاتها وحاجاتها وعن الواقع وبالتالي لا يكون فقر لغة ما من المطبوع العلمي نتيجة لعجزها عن استيعاب العلم بقدر ما يكون لضعف الواقع العلمي أو تدهوره في شعب اللغة ذاته[٢] ويدلل على هذا الدور العظيم الذي كان للغة العربية في النهضة التي قامت عليها الدولة العربية الإسلامية في مختلف العلوم والتي أكسبتها المستوى العالمي الرفيع في كافة الأعمال العلمية وتفوق اللغة العربية على لغات الشعوب المجاورة. ومن قائل بأن اللغة هي احتياج ملح للتعبير عن المعرفة ولتعكس المستوى الحضاري لشعبها في أية فترة تاريخية.

وفي مجال التعريب في شعب وأقسام الجغرافيا المعاصرة ميِّز بين أربعة أنواع من التعريب الجغرافي جميعها تقرأ وتفهم كتاباتها وهي كما يلي:

١ ـ ما عرِّب ودمج في الجغرافيا العربية وأصبح دارجاً ومتمتعاً بما تتمتع به المؤلفات العربية الجغرافية من انتشار وسهولة في التعامل والفهم ... بعد أن نجح العرب في إلحاقها كلياً بلغتهم وليس تغييرها فقط مثل: أسماء الرياح الدائمة والمحيطات والبحار والجبال والمدن وأسماء معظم الأقطار...

٢ ـ ما عرِّب من كلمات وألفاظ ومعان جغرافية إفرنجية مع بقائها محتفظة بجزء من مميزاتها اللفظية والصوتية مثل: الأمازون، سيبيريا، إيسلندا.

٣ ـ ترجمة المئات من الأسماء والمفاهيم الجغرافية الطبيعية والبشرية التي تتساوى في لفظها أي في نطقها ومعناها العربي والإفرنجي .. ما يسهل في تعامل الجغرافيين العرب ومؤلفاتهم معها مثل: ليمون، بلاتين، بطاطا..

٤ ـ ترجمة أسماء وتعابير وتعاريف جغرافية إفرنجية من الأفضل لها أن لا تتعرض للتغيير خاصة

التي يمكن الاشتقاق اللغوي منها مثل: الكونغو، أوربا، الفلبين، أمريكا ... ولتبقى أعجمية الأصل والحال.

وعلى أساس تعريف التعريب وأنواعه وما تواجهه الكتب والأطالس الجغرافية من المشاكل في التعامل مع التعريب أصبحت «قضية التعريب» من أهم القضايا المطروحة على الساحة العلمية والثقافية العربية في مختلف مواقع العمل الإدارية والأكاديمية وغيرهـا خاصة في الأقطار العربية التي سيطر عليها الإستعمار الأوربي والأمريكي الحديث والمعاصروالذي نفذ فيها خططه الثقافية والعلمية والحضارية في معظم صورها المضادة لأصالتها الوطنية والقومية وذلك بقصد إضعاف اللغة العربية وتعميق الإزدواج الثقافي والفكري وبالتالي الإنفصام الشخصي والعقلي لإنسانها وشعوبها وأخيراً تشتيت الكيان العلمي لهذه الشعوب العربية المستعمرة وطمس دورها ولغتها في النهضة العلمية العالمية، ويذكّرنا هذا بقول الجغرافي العربي ابن خلدون: «إن الأمة الغالبة تفرض على الأمة المغلوبة حضارتها ولغتها»... فحدث أن تسربت العشرات من المفاهيم والنصوص الجغرافية من لغات شعوب تلك الحكومات إلى الكتابات الجغرافية العربية مثل: البسكليت، الأوتومبيل، الترين، الهرن..

ونتيجة لهذا التداخل الحضاري عامة والعلمي منه خاصة طرحت دعوة بين عدد من الأقطار العربية وجغرافييها مفادها: أن العمل على التعريب الكامل سينتج عنه العزلة العربية العلمية واللغوية عن العلوم واللغات الإفرنجية.

ذلك أنه لو طبق كامل مفهوم التعريب في الجغرافيا فإنه سيؤدي إلى تحديد توزيع المؤلفات الجغرافية المعرَّبة على عدد من الأقطار هي العربية فقط التي تمثل المحيط الطبيعي للغة العربية. كذلك سيستحيل على طالب الجغرافيا العربي وأستاذه التوصل إلى أصل الإسم أو المفهوم الجغرافي المعرب نظراً للحاجة إلى التأكد من مدلوله العلمي ثم صعوبة البحث من حلوله .. وبالتالي القطيعة بين هذا الطالب وأستاذه من جهة وبين المصدر والمرجع العلمي الذي عرب من جهة أخرى ... وقد طبق بعض المسؤولين من هؤلاء أفكارهم عملياً بأن أنشأوا أقساماً لتعليم الجغرافيا في جامعات بلادهم باللغة الفرنسية كما هو في جامعات الجزائر الست وجامعات المغرب وموريتانيا ثم تونس[٣] إذن لتبقى أقسام تعليم الجغرافيا في الجامعات والمعاهد العربية تواجه مشاكل التعريب مثلها في ذلك مثل جميع المؤسسات الأكاديمية العربية والتنفيذية والخدمات العامة الأخرى .. ولا عجب في ذلك حيث تعيش جميع جامعاتنا فترة إنتقال بين عهد

حضاري نام وعهد حضاري متطور ومزدهر تسير في الخطوات الأولى منه مواجهة فيه الصعوبات المتمثلة في الصور المتبقية من العهد الحضاري السابق بينما ينقص الانتقال إلى الفترة الحضارية الحديثة الكثير من المقومات والأسس مما جعل تلك الجامعات وأقسامها تسير بخطوات وئيدة على الطريق الجديد هذا على الرغم من أن أقسام التعليم الجغرافي أسست في جامعاتنا مع باقي الأقسام والكليات لتخليصنا من مظاهر التخلف العلمي والأخذ بأمتنا العربية وطلابها نحو التقدم والتطور الحضاري، ولكننا نواجه لتحقيق هذه الآمال نقصاً في متطلبات وأسس هذا التطوير أهمها: - النقص في متطلبات تدريب شعب علم الجغرافيا الطبيعية وعلى أقل في الجغرافيا البشرية مما انعكس على خريجيها من حيث سمعتهم وعددهم ونوعيات وظائفهم بعد التخرج ... كما سيعرض هذا البحث لمشكلات أخرى في متن صفحاته والتي واجهها الباحث وطلابه وأساتذته خلال سنوات تعلّمه وتعليمه في المراحل الجامعية [٤] مع أهمية وجود فوارق في هذه المشكلات من موقع عربي لآخر ليعكس تمايز الإمكانات العلمية والحضارية الذاتية من جامعة أو معهد أو كلية لأخرى ... كذلك في اختلاف ظروف التعاون الجغرافي بين الجامعات الأجنبية والجامعات العربية. ويقع قسم الجغرافيا (من وجهة نظر الباحث) على رأس أقسام التعليم الجامعي التي تواجه مثل هذه المشكلات ذلك لأنه أحد الأقسام العلمية الذي تتعدد شعبه العلمية لتصل إلى خمسين شعبة ونيّف جميعها ذات صلة مباشرة بالعلوم الأصولية والإنسانية المشابهة (الأحياء - المناخ - الأرصاد - المساحة - هندسة المياه - التربية - الفلك - التاريخ - علم السياسة - علم الاجتماع - علم الاقتصاد - التجارة - البيئة - الأنثروبولوجيا - الأثنوجرافيا...) مما أكد على ضرورة إقامة علاقة علمية وثيقة بين شعب علم الجغرافيا من جهة وبين تلك العلوم الأصولية والإنسانية من جهة أخرى وبالتالي ضرورة التعامل مع النقل والترجمة والتعريب لعدد كبير من المؤلفات الجغرافية الإفرنجية إلى العربية من قبل الجغرافيين العرب المتخصصين وغيرهم لتتوفر أعمال الترجمة هذه لطلاب وأساتذة أقسام الجغرافيا ومكتباتها على شكل كتب متخصصة في الشعب الجغرافية يضاف إليها في معظم الحالات تقديم ومقدمة أو تمهيد من المترجم بينما يحذف منها عددٌ من الأشكال والرسومات والصور التوضيحية نتيجة إهمالها أو عدم القدرة على نقلها..

كذلك يلغي أو يهمل منها بعض الجوانب العلمية التي لم يستطع أولئك ترجمتها أو في عدم توفر الجدارة الفنية في نقل الألوان والرموز التوزيعية الموجودة في أشكال ورسومات الكتب

الإفرنجية إلى الطبعات العربية منها .. الخ، وليتنتج عن أعمال الترجمة والنقل هذه كتب وأطالس وخرائط جغرافية هزيلة وليمثل كل منها مشكلة علمية جديدة لدى طلاب وأساتذة أقسام الجغرافيا الجامعية هذا من جهة ... ومن جهة أخرى هناك محاولات لبعض المترجمين وزملائهم المؤلفين من الجغرافيين وغير الجغرافيين لتعريب أسماء ومفاهيم وقواعد جغرافية طبيعية وبشرية لكسب شهرة وتحقيق أسبقية لهم على زملائهم الآخرين في مضمار أعمالهم هذه، وقد وجد أنه يرافق هذه الأعمال جميعاً الأخطاء العلمية واللفظية والشكلية والتي يكون نتيجتها تعقيد العلاقة بين كتب وأطالس ومذكرات هؤلاء وبين من يستعملها من الأساتذة والطلبة الجغرافيين ولتكوّن مع أعمال الترجمة الجامعية مفهوم «**مشكلة الترجمة والتعريب في التعليم الجغرافي الجامعي**» والتي سنوضح لمحتوياتها في متن الصفحات التالية.

المبحث الثاني:

أنواع ومراحل التعريب في علم الجغرافيا:

يعتبر التعريب عن طريق الترجمة الحرفية أولى المراحل والخطوات التي اتّبعها الجغرافيون العرب في تعاملهم مع المؤلفات الجغرافية الإفرنجية في العصور الوسطى والحديثة ثم المعاصرة وتتمثل بقيام الجغرافيين بترجمة المؤلفات الجغرافية الإفرنجية الأصلية، دون تغيير في اللفظ أو الصوت للأسماء أو التعاريف والمفاهيم الجغرافية، وبالمحافظة على صحة النقل والترجمة وبالتالي على النطق للكلمة الإفرنجية باختيار الحروف العربية الشبيهة أو القريبة من الإفرنجية مثل كلمات/ تركستان، أوروبا، روسيا، أفريقيا، التندرا، بخارى، ... ويطلق على هذه الخطوة تعبير: «النقل الملتزم» وهي طريقة جيدة في نقل معلومات الكتب الجغرافية الإفرنجية إلى العربية في حالة اتّباعها للتعريف السابق ... ولكن الحقيقة التي ترافق معظم محاولات الترجمة الآن هي: الخلط بين العمل بمفهوم الترجمة الملتزمة السابقة الشرح وبين التعريب لمئات من الأسماءوالكلمات الجغرافية الطبيعية والبشرية التي ترد في كتب وأطالس وخرائط الشعب الجغرافية المختلفة والتي أوجدت بوجودها هذه مشكلة ينظر إليها بمنظارين مختلفين تماماً[٥] على النحو التالي:

١- إنها ظاهرة تعيب اللغة العربية واستعمالها في التعريب والنقل عن اللغات الإفرنجية، بمعنى آخر إنه رأي يعجز اللغة العربية عن التطور والتطوير!! ! كما تمس الأمة العربية وتهددها

بالعديد من الأخطار الثقافية والعلمية بل وفي كيانها بين الأمم الأخرى.

٢ـ إنها أعمال لا غبار عليها وتكسب «اللغة العربية الجغرافية» قوة ومناعة في مواجهة التطور المتلاحق في شعب علم الجغرافيا واكتشافاتها المتزايدة على شرط أن تبقى المترجمات كما هي ومحافظة على أصلها لسهولة الرجوع إلى مصدرها..

وهذا رأي مشجع وآخذ باليد نحو التعريب خاصة وأن العربية لغة استطاعت أن تتعامل مع دقائق العلوم والمعرفة في الفترتين الحضاريتين الوسيطة والحديثة وتمنح الثقة لأهلها على أنها تساير ما ينتج عن الكشوف الجغرافية الطبيعية والبشرية المعاصرة من استحداث لكلمات وأسماء جغرافية هذا خاصة وأن العربية لغة رسمية أو غير رسمية لإثنين وعشرين شعباً وقطراً عربياً ولنحو خمسة شعوب غير عربية عدد سكانها الآن نحو ٢٠٠ مليون نسمة ... كما أنها لغة معترف بها في عدد من المنظمات الدولية (العالمية) مثل الأمم المتحدة، اليونسكو، الصحة، الياتا، الفاو، العمل. وجميع المنظمات العربية والإسلامية .. كما أنها أجهضت جميع محاولات التتريك والفرنسة والطلينة التي واجهتها اللغة العربية في عدد من الأقطار العربية (أقطار المغرب العربي الأربعة وليبيا والأحواز والشام) وقد تبين أنه على لغتنا العربية أن تستوعب يومياً خمسين مصطلحاً جغرافياً وعلمياً جديداً[٦] خاصة منها القادم من أعمال كشوف الفضاء والأرض (قارة انتاركتيكا، وقارة أتلنتا، والكشوف الجيولوجية والنباتية...) كذلك أنها لغة قد أعطت عدداً من اللغات المجاورة العديد من الألفاظ والأسماء والمناهج العلمية العربية التي يستفاد منها في إكمال البحث والدراسة عند شعوب تلك اللغات مثل: الفارسية، والأوردية والسواحيلية والتركية والبربرية والأمهرية وغيرها ... وهذه الحقيقة العلمية تفرض على الجغرافيين المتخصصين في أعمال الترجمة والتعريب ثلاثة مطالب رئيسية[٧]:

١ ـ متابعتهم لكل جديد من المصطلحات الجغرافية لإضافتها إلى معاجمهم ومعارفهم ـ أي توفير النشاط الدائم مع التطور العلمي العالمي ـ.

٢ ـ تدبير أمور إدخالها في اللغة العربية لاستيعابها لهذه الأسماء والمصطلحات الجغرافية الجديدة..

٣ ـ البحث عن الألفاظ والمناهج والأسماء العربية الأصل في اللغات غير العربية لإعادتها إلى حظيرة اللغة العربية والإستفادة منها.

وباتّباع هذه المطالب تكتسب اللغة العربية استمرار فعاليتها ومسايرتها للركب الحضاري كغيرها من اللغات الإفرنجية ... ولتذكرنا بكفاءة لغتنا العربية حين كانت لغة للآداب في عصر الجاهلية ثم تحولت إلى لغة نشطة تلبي حاجة مختلف العلوم الأصولية والإنسانية والأدبية التي ظهرت في العصور الحضارية الوسيطة وأنه في استطاعتها وبإمكاناتها الحالية أن تلبي حاجات ومتطلبات تطور جميع العلوم المعاصرة وبما يتلائم مع التقدم الحضاري العربي عامة والعلمي منه خاصة.

إذن فعلاقة الكتب الجغرافية العربية المعاصرة بمشكلة «التعريب الجغرافي» من أهم المشاكل التي تواجه حركة التعريب إذ لا يستساغ أو يصلح منهاج جغرافي طبيعي أو بشري إلا إذا توفرت له جهود تعريب ترجمة ونقل دقيقة على شكل كتب تحافظ على الحقائق العلمية الواردة في الأسماء والمفاهيم الجغرافية الإفرنجية وأدائها بدقة .. كذلك تواجه كتب الجغرافيا العربية والجغرافيون المعرّبون للمظاهر الجغرافية الطبيعية والبشرية يوماً بعد يوم تزايد أعدادها والمرتبطة باستمرار النشاط العلمي للإنسان على سطح هذا الكوكب وخارجه والتي ينصح باستيعابها بعد إخضاعها للقياس اللغوي العربي عن طريق الجغرافيين المعرّبين والهيئات العربية المتخصصة وذات الجدارة مع أهمية الأخذ بالرأي الإجمالي ... وبناء على ما تقدم فإننا نميز بين فئتين متخصصتين من الكتب الجغرافية العربية:

١ ـ الكتب الجغرافية الطبيعية..

٢ ـ الكتب الجغرافية البشرية..

فيما يخص الكتب الجغرافية الطبيعية:

فهي تضم الكتب الجغرافية التي تكتب في الشعب الجغرافية الطبيعية التي تحكم نتائجها وحدة الحقائق والقوانين التي تخضع لها الظواهر الكونية، وتتميز نتائج دراستها وأبحاثها بوحدة الخصائص والسمات التي تميز الجانب الطبيعي في عالمنا هذا[٨] وجميعها عن أصل معرب أو مترجم خاصة المنهجية منها ثم العامة مع تطعيمها بأصول لغوية وعلمية عربية، وكان هذا طبيعياً لأن إمكانات الدراسات الطبيعية العامة والخاصة كانت ولاتزال غير متوفرة إلا لأولئك المتخصصين من الأوربيين والأمريكيين بالتعاون مع حكوماتهم لما تطلبه هذه الدراسات بأنواعها ومواقعها من تكاليف مادية وآلات وأجهزة لدراسة المظاهر الجغرافية والطبيعية والتي لا تتوفر لدى الباحثين والمؤلفين العرب وحكوماتهم ... ثم إن معاناة النقص في الترجمة

والتعريب تظهر بصفة خاصة في مجال العلوم الرياضية والطبيعية أكثر مما تظهر في العلوم الإنسانية والإجتماعية[٩] وهذه الفئة من الكتب الجغرافية تصدر أول ما تصدر بلغتها الإفرنجية ثم يتناولها الجغرافيون والمترجمون العرب ليعرّبوها أو يترجموها إلى العربية مختلفين فيما بينهم في حالة الكتاب الواحد خاصة بين الجغرافيين في القطر السوري عنهم في القطر المصري عنه في أقطار المغرب العربي الأربعة .. فإن إنعدام وحدة الرأي في تعريب المصطلحات الأجنبية من قطر عربي لآخر يؤدي إلى هذه الفوارق ويصبح كل منهم على هواه وقدر اجتهاده وتعمقه وإتقانه للغة العربية[١٠].

فمثلاً يحاول الجغرافيون السوريون فرض «العربية الفصحى السورية» على معظم الألفاظ والأسماء الجغرافية المعربة والمترجمة مثل استعمال حرف: غ بدلاً من ج و: هـ بدلاً من أكذلك البعد عن الأصل الأجنبي، بينما يركز الجغرافيون المصريون على استعمال الترجمة الحرفية للأسماء الجغرافية ... أما الجغرافيون المغاربة فلهم طريقتهم وأسلوبهم في التعريب إذ يستعملون ما يسمى «باللغة العربية المغربية» هذا بشكل خاص في أقطار: تونس والمغرب، وعلى نسبة أقل في الجزائر وموريتانيا التي تستعمل حرف: ط بدلاً من ت وتستعمل بعض الكلمات العربية الفصحى الأصيلة بدلاً من الكلمات المستحدثة وأحياناً المفرنسة بدلاً من العربية.

وبناء على هذه الأسس نميز بين الكتب الجغرافية الطبيعية وعلاقتها بالترجمة والتعريب كما يأتي:

١ ـ كتب مترجمة حرفياً إلى العربية مع إبقاء الأسماء والمفاهيم الجغرافية الطبيعية مستعارة من أصلها الإفرنجي دون إبراز الدور التعريبي للمترجم لا في اللغة ولا في المعنى ولا في الأسلوب لتترك معلوماتها غير مترابطة أو متكاملة بل وتشويه ترجمة الأسماء والتعابير الجغرافية حتى أصبحت وكأنها أسماء جديدة بعيدة عن أصلها الإفرنجي أوجدتها أهواء الجغرافيين المترجمين ولتخلق الحيرة لدى أساتذة وطلاب الجغرافيا المتعاملين معها وتربكهم علمياً.

٢ ـ كتب مترجمة مع صياغة جديدة وتعريف لبعض الأسماء والمفاهيم وليكتسب هذا العمل العلمي المعرَّب صورة جديدة كما كان عليه وهو في أصله الإفرنجي، ذلك أن أمر تعامل الجغرافيين العرب أساتذة وطلاباً مع بعض المفاهيم والأسماء الجغرافية الإفرنجية الشائعة وبقائها في الكتب الجغرافية العربية أمر لا بد منه إذ أصبح من الدارج والمتفاهم عليه بل

من المفضّل أن لا تتغير عمليات النطق بهذه الأسماء والمفاهيم من لغة لأخرى مثل: سيبيريا، الاستبس، سافانا، اللانوس (اليانوس).

٣ ـ كتب مترجمة مع صياغة وأسلوب جديدين وتعريب لمعظم الأسماء والمفاهيم الجغرافية مع إضافات جديدة للمترجم والمؤلف تتخذ شكل أبواب أو فصول أو أقسام أو أشكال توضيحية لتصبغ على المؤلف الجغرافي صبغة جديدة وهذا النوع هو أفضلها جميعاً لاكتسابه طريقة علمية جديدة وطريقة مستحدثة في التعريب.

٤ ـ ظهور فئة جديدة من الكتب الجغرافية في الشعب الطبيعية عربية في أصلها وصيغتها هي عبارة عن رسائل وأبحاث جغرافية لنيل درجات الماجستير والدكتوراه متخصصة في دراسة وبحث مظهر جغرافي طبيعي أو أكثر في قطر عربي أو إمارة أو إقليم بواسطة أحد طلاب الدراسات العليا العرب .. وليأخذ عدد منها طريقه إلى الطباعة والنشر بعد تنقيحها أو كما هي هذا خاصة بعد إقرارها لنيل درجتها العلمية.

وبما أن هذه الرسائل والأبحاث الجغرافية الطبيعية تقدَّم إلى جامعات ولجان مناقشة عربية يضطر طلابها إلى إعطائها ومعلوماتها الطابع العربي بقدر إمكاناتهم فيما عدا بعض المصطلحات والمفاهيم التي يحصل عليها الطلبة أصحاب هذه المؤلفات من مراجع ومصادر إفرنجية متخصصة أو منهجية ... وتدخل هذه الكتب والمؤلفات الجغرافية ضمن المصادر والمراجع المفضلة والموثوق بها علمياً لدى أساتذة وطلاب الجغرافيا الجامعيين نظراً لتمتعها باللغة الحية والحقائق العلمية الموثوق بها والمقرة من لجان المناقشة بالإضافة إلى احتوائها على جميع متطلباتها من الأشكال والصور التوضيحية.

وفيما يخص كتب شعب الجغرافيا البشرية:

ونقصد بها فئة الكتب الجغرافية العربية التي تختص بالكتابة عن شعبة أو أكثر من شعب الجغرافيا البشرية العديدة ... وترى هذه الدراسة أنها فئة تتميز عن فئة كتب الشعب الجغرافية الطبيعية بإمكانية وسهولة الكتابة في مواضيعها دون الحاجة إلى متطلبات الدراسات الجغرافية الطبيعية، وبالتالي إقدام الجغرافيين العرب على الكتابة في مواضيعها المختلفة بجهدهم الذاتي ذلك أن الظاهرات الجغرافية البشرية أسهل وأيسر في معلوماتها ووضوحها .. بينما يستعين بعض هؤلاء بمعلومات الكتب الجغرافية البشرية الإفرنجية المنهجية أو الأكاديمية مباشرة أو المترجم منها

وليخوضوا مباشرة التجربة العملية لمشكلة التعريب أو النقل الملتزم ... المهم أن كتب هذه الفئة أكثر توفراً في عددها وأقل في مشكلة تعريبها ... ونستطيع أن نميز فيها بين القسمين التاليين[11] :

١ ـ كتب في الجغرافيا التاريخية أو التخطيط الإقليمي أو استخدام الأرض أو الخرائط .. ويتصف الطابع العام لكتبها باعتمادها على الترجمة الحرفية أو النقل المباشر بعيدة عن التعريب ليشعر قارؤها من أساتذة وطلاب علم الجغرافيا بأنها مفككة وغير مترابطة في أقسامها نظراً لسوء أعمال ترجمتها عن لغاتها الأصلية التي تتعامل مع مفاهيم وأسماء وتعاريف جغرافية معقدة يصعب إيجاد بديل عربي لها.

٢ ـ كتب في الجغرافيا الاقتصادية أو التجارية أو الاجتماعية أو التعليمية أو العمران أو الإدارية أو الحضارية أو السياسية ... هي عن أصل من الكتب الجغرافية الإفرنجية المثيلة التي يسهل ترجمتها ونقلها إلى العربية نظراً لسهولة مفاهيمها وأسمائها وتعاريفها الأصلية ووجود معظمها بالعربية وبالتالي تميزها بسهولة فهم ومعرفة معلوماتها لدى أساتذة وطلاب الجغرافيا العرب .. هذا إذا استثنينا بعض أسمائها ومفاهيمها الجغرافية التي تبقى ذات طابع إفرنجي ويصعب تعريبها.

وفيما يخص كتب الجغرافيا الإقليمية:

فهي تجمع بين محاسن ومساوىء كل من كتب الجغرافيا الطبيعية والبشرية نظراً لطبيعة التخصص الأكاديمي لهذه الشعبة الجغرافية .. فهي ذات شقين جغرافيين متكاملين طبيعي وآخر بشري ... ومن حيث توفرها فيوجد منها العديد من كتب الجغرافيا الإقليمية عن كل قارة على حدة من قارات العالم الست المأهولة وبعضها متخصص عن إقليم من القارة كالشرق الأقصى الآسيوي وآسيا الموسمية والوطن العربي والعالم الإسلامي وغرب أوروبا وأفريقيا جنوب الصحراء والمغرب العربي وبلاد البلقان وأمريكا الأنجلو سكسونية وأمريكا اللاتينية..

وفيما يخص الأطالس والخرائط الجغرافية العربية:

فهي في عددها كثيرة وفي أنواعها مختلفة وعلاقتها بالتعريب والترجمة متباينة وبالتالي في موقفها من مشكلة التعريب في التعليم الجغرافي ... فهناك الأطالس والخرائط الإفرنجية الأصل

والمعربة تعريباً صحيحاً وذلك لسهولة نقل أسماء الظاهرات الجغرافية إلى العربية إلاّ القليل منها ومثال ذلك الأسماء المتشابهة، سوريا، العراق، الكويت، السعودية، فلسطين، السودان، اليابان، سيبيريا، روسيا، اليمن (مع اختلاف بسيط في النطق) ومثال الأسماء المختلفة: مصر، دجلة، العاصي، إيران، المغرب، اليونان، المجر، النمسا، ألمانيا .. وهذه الفئة من الأطالس والخرائط أكثر ثقة في تعامل الجغرافيين معها وأكثر في انتشارها ... أما الفئة الثانية منها: فهي الأطالس والخرائط العربية الصنع والمنشأ .. يعيبها كثرة أخطائها في طباعتها ورموز توزيعها وتوقيع ألوانها ثم في تعريب أو ترجمة الأسماء والظواهر الجغرافية عليها..

أما عن المعاناة العامة لجميع الكتب والأطالس والخرائط الجغرافية المعربة والمترجمة فهو: التقصير الواضح والدائم في تطويرها وتنقيحها العلمي إذ تبقى هذه المؤلفات والأعمال الجغرافية كما هي في مكتبات ودور النشر والتوزيع ولدى من يشترونها من طلاب وأساتذة الجغرافية لعدد كبير أو نسبي من السنين يتراوح ما بين ٥ ـ ١٥ سنة دون إعادة لتنقيحها وتطوير معلوماتها وتغيير شكلها وإخراجها وتطوير أشكالها وصورها التوضيحية وذلك على العكس فيما نراه في الكتب الجغرافية الإفرنجية المثيلة لها هذا خاصة في كتب الشعب الجغرافية البشرية التي ترتبط معلوماتها ومفاهيمها بالإنسان الدائم التغيير والتبديل والتجديد في أجناسه وعدده وتوزيعه الجغرافي وحرفه وموارده الاقتصادية وإمكاناته الحضارية وأوضاعه السياسية..

ومن أهم عيوب الكتب الجغرافية الإفرنجية المعربة أن بعضها يأتي بنظريات وافتراضات وآراء جغرافية طبيعية وبشرية تتعارض مع ديننا الإسلامي الحنيف ومع جميع الديانات السماوية تترجم على أنها حقائق علمية يؤمن بها المعرَّبون وبالتالي طلاب وأساتذة أقسام الجغرافية كأنهم مؤمنين بها .. ومثال ذلك: نظرية التطور، نظريات خلق المجموعة الشمسية، وغيرها الكثير ... وهذا أمر يؤدي إلى نفس الظن والتشكيك فيما جاء به القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ وهما الأصدق والأوثق حول هذه النظريات.

وفيما يخص تعريب الأفلام والشرائح الجغرافية:

فيتم بالترجمة الحرفية في الغالب بينما القليل منها يتم استخدامها بعد ترجمتها ودبلجتها إلى العربية ولكن تبقى لتنتقص إلى التعريب الصحيح للحقائق العلمية التي تهتم بها تلك الأفلام والشرائح، ومن الغريب أن من يقوم بأعمال الترجمة الحرفية والترجمة مع الدبلجة هم من غير

الجغرافيين فهم من المترجمين التجاريين المحترفين لا علم لهم بالظاهرات والحقائق الجغرافية الطبيعية والبشرية، ولذا ينصح بضرورة ترك أعمال الترجمة الصحيحة على كاهل أساتذة الجغرافية أو طلابهم في أقسام الجغرافية الجامعية..

المبحث الثالث:

محاولات حل المشكلة

وعلى الرغم من تعدد هذه العيوب والانتقادات التي توجه إلى كتب وأطالس وخرائط الجغرافية العربية فإنها عيوب وانتقادات يمكن تلافي معظمها وتحسين الباقي منها ... فقد أثبتت اللغة العربية مسئوليتها وقدرتها على تلبية حاجات جميع العلوم الأصولية والأدبية من الأسماء والمفاهيم والتعابير ومجاراتها للتقدم المستمر فيها جميعاً ومن ضمنها علم الجغرافيا الذي يتميز باكتشاف عشرات الأسماء والتعريفات الجغرافية .. ويساعد العربية في هذا تمتعها بسهولة الاشتقاق واتساع خيالها وما فيها من استعمالات وكنايات وتميزها بعملية النحت[١٢] كما تتميز العربية باستفادتها من الزمان والمكان والذي يمكن استغلاله في النسب والوصف والاشتقاق في تعريب مختلف الأسماء والمفاهيم...

كما أنها تتميز بكثرة مفرداتها ومترادفاتها فللسفينة عشرات الأسماء وكذلك للسيف وللأسد وأعضاء جسم الإنسان وكذلك للبندقية ولأنواع الخضر والفاكهة وأدوات الزراعة وبعض قطع الملابس فهي بذلك تعطي للمؤلف والمترجم والمعرِّب مرونة وحرية في مناولات تأليفه ونوعيته ثم في اختيار الإسم أو الكلمة المناسبة وبالتالي تدعم المؤلف والمترجم للكتب الجغرافية وتمنحه قوة ورحابة ... مما يشجع على المزيد من أعمال الترجمة والتعريب على أن اللغة العربية تتمتع بأبنية لم تستغل بعد ولم يقيدها المعربون في مصنفاتهم والتي لو استغلت لزادت من تدعيم اللغة العربية وصلاحيتها في أعمال الترجمة وتوفير المزيد من الثروات الاصطلاحية الكثيرة[١٣]. كذلك لن ننسى أن للعربية كما لغيرها من اللغات الإختراع الجديد لأسماء ومفاهيم جغرافية مستجدة ولتثبت بذلك حيويتها ومرونتها وسهولة تعاملها مع ما يستجد من معلومات جغرافية طبيعية وبشرية. وقد بدأ هذا واضحاً مع نزول القرآن الكريم وبدء انتشار الإسلام على أساس نصوص آياته الكريمة والتي جاء في كثير منها أسماء ظاهرات جغرافية طبيعية وبشرية مثل: القمر والشمس والأرض والجبال والأنهار والسحب والمطر والفلك والنجوم والشهب والحديد ...

كذلك يمكن للغة العربية والمعرَّبين الجغرافيين أن يستعينوا بآلاف الكلمات والأسماء العربية الأصل التي دخلت في عدد من اللغات الإفرنجية الأوربية والإفريقية ثم الآسيوية في حركة تعريب نشطة(١٤) ... كل هذا يشجع على ضرورة خوض الجغرافيين مضمار التعريب حيث تأكدوا من قدرة اللغة العربية على التعبير ووسائله والتشبيه والتخصيص والتعميم (كما أسلف) مَع أهمية دور استعمال العاميات (الدارجة) في هذا الشأن والأسماء والتعاريف والكلمات العربية التي تسربت إلى لغات الشعوب المجاورة خاصة الفارسية والبربرية والتركية والتركستانية والأوردية والسواحلية والأسبانية والإنجليزية ثم الفرنسية ... وينصح في مجال التشجيع على عملية التعريب أن تمر العملية عبر اللغة العربية وليس عبر اللغة الإفرنجية الأصل وذلك للمحافظة على أصالة التعريب والبعد به عن العاطفة ولتؤكد هذه الحقيقة أنه في استطاعة الجغرافيين العرب أن يعربوا جميع المفاهيم والأسماء الجغرافية الحديثة وما يستجد عليها والمربوطة باستمرار الكشوف الجغرافية الطبيعية والبشرية على سطح وباطن كوكبنا والفضاء الخارجي.

وفيما يلي نعرض لعدد من المفاهيم الإفرنجية المعاصرة(١٥) وما أمكن مقابلتها بمفاهيم عربية معاصرة:

المايكرويف: ـ الموجات الدقيقة (الشديدة القصر). الكمبيوتر: ـ الحاسب. البلاستيك: ـ اللدائن، الأرشيف: ـ السجلات أو الصادر والوارد. الكادر: ـ الملاك. الفسيولوجيا: ـ علم الوظائف، التكنيكي: ـ التقني، الأوتوماتيكي: ـ التلقائي. كلايمتولوجي: ـ المناخية ـ الكارتوجرافيا: ـ علم الخرائط، لانديوس: ـ استخدام الأرض.

الجهود العربية الرسمية في مجال حل مشكلة التعريب الجغرافي:

لقد فازت ظاهرة التعريب الجغرافي باهتمام وجهد مبكر من المسئولين ـ المتخصصين والمختصين في عدد من الأقطار العربية لأن مشكلة التعريب في أقسام وشعب علم الجغرافيا متعددة الأطراف وبعيدة الجوانب يحتاج حلها إلى تكاتف جهود علمية متواصلة وعقد مؤتمرات وندوات لتعريب الجغرافيا يشارك فيها الجغرافيون واللغويون والأدباء وعلماء من العلوم الأصولية الأخرى ذات الصلة بالشعب الجغرافية الطبيعية والبشرية ثم إنشاء منظمات ومكاتب ومعاهد متخصصة في التعريب وحل مشاكله. فالتعريب الصحيح والصادق البعيد عن المشاكل لا بد أن يكون حصيلة تكاتف جهود هؤلاء بمختلف تخصصاتهم مع الجهات

الحكومية التنفيذية والمنظمات المتخصصة مثل مجامع اللغة العربية الموجودة فعلاً أو التي ستستحدث في الأقطار العربية التي ليس فيها مجامع لغوية لإكمال متطلبات حل مشاكل التعريب الجغرافي خاصة والتعريب عامة: ...

وفيما يلي تسلسل الخطوات العربية المقدمة نحو التعريب الجغرافي وتطويره وحصر مشاكله:

١ ـ في ١٩٣٧/٢/٦م: شكلت في القاهرة/ لجنة الاعلام الجغرافية من مجمع اللغة العربية المصري ... مهمتها تصحيح الأعلام الجغرافية في الأطالس والخرائط المترجمة وهي أولى الخطوات الرسمية العملية وذات الخدمات للجغرافيين العرب على مستوى العالم العربي[١٦].

٢ ـ في ١٩٦١م شكلت في القاهرة زمن الوحدة المصرية السورية لجنة مشتركة من مجمعي اللغة العربية المصري والسوري متخصصة في تعريب الجغرافيا وتحقيق الأعلام الجغرافية على مستوى العالم وبالترتيب الأبجدي، وقد وصل عدد الأعلام التي عربت ٧٠٠ ضمن أحرف أ ـ ل وعلى أن تكون خلاصة عملها هذا تكوين معجم كبير موسوعي على نمط معجم (Webester) الجغرافي الأمريكي[١٧].

٣ ـ في أبريل ١٩٦١م تقرر إنشاء مكتب تنسيق التعريب أحد المكاتب التابعة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم[١٨] اتخذ مدينة الرباط مقراً له وليعمل من أجل التوفيق بين الجهود العربية المبذولة على صعيد الوطن العربي لإثراء لغة الضاد وتوحيد المصطلح العلمي وتصحيح استعماله ومتابعة تطوير العربية دولياً ومنها لغة الجغرافيا العربية، وكان تكوين هذا المكتب أحد مقررات المؤتمر الأول للتعريب الذي عقد في نفس التاريخ في الرباط والذي تبنته ونفذته جامعة الأقطار العربية بواسطة إحدى منظماتها العلمية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

٤ ـ تكونت لجنة الجغرافيا وهي تابعة: للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب المصري وذلك بعد الإنفصال بين مصر وسوريا ـ مقرها القاهرة لتحقيق غرض التعريب والترجمة الجغرافية الذي بدأته اللجنة المشتركة سنة ١٩٦١[١٩].

٥ ـ عقد المؤتمر الجغرافي العربي الأول في القاهرة في أوائل ١٩٦٢م وكان من أهم مقرراته تأليف لجان للتعريب لكل لجنة منها تخصص في شعبة جغرافية نتج عن أعمالها معجم

للمصطلحات الجغرافية طبع في القاهرة في سنة ١٩٦٥م.

٦ ـ صدور قرار من اليونسكو العربية بأن يعقد مؤتمر للتعريب مرة كل ثلاثة سنوات في إحدى المدن العربية المتفق عليها لدراسة ما يقدم للمؤتمرين من أبحاث ومقترحات تتعلق بالتعريب وتطوير العربية علمياً وحضارياً واتخاذ القرارات المناسبة.

٧ ـ عقد مؤتمر وزراء التربية والتعليم والمعارف العرب في فبراير ١٩٦٨م والذي قرر أن تسعى الدول العربية إلى توحيد المصطلحات العلمية المتعاملة في جميع مراحل التعليم العربي العام (الابتدائية والإعدادية ثم الثانوية) وكان من النتائج العلمية لهذا القرار عمل ستة معاجم لعلوم: الرياضيات والكيمياء والطبيعة والنبات والحيوان ثم الجيولوجيا.

٨ ـ عقد في نهاية ١٩٧٣م المؤتمر الثاني للتعريب في مدينة الجزائر ركز فيه على تعريب مصطلحات العلوم الطبيعية والكيمياء والجيولوجيا والحيوان والنبات حتى المرحلة الثانوية وجميعها علوم أصولية لها علاقة وثيقة بعلم الجغرافيا بشعبه المختلفة بمعنى أنه يمكن للجغرافيا الإستفادة من المصطلحات المعربة في المؤتمر المذكور.

٩ ـ عقد في بغداد ١٩٧٦[٢٠] المؤتمر الجغرافي العربي الثاني وقام بالتعرض في جلساته ومقرراته إلى حل مشكلة التعريب في علم الجغرافيا.

١٠ ـ في فبراير ١٩٧٧م عقد المؤتمر العربي الثالث للتعريب في طرابلس (ليبيا) هادفاً إلى استكمال تعريب وتهذيب المصطلحات في مواد: الجغرافيا والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والفلك والرياضيات التطبيقية والبحتة وعلم الصحة وجسم الإنسان ثم الإحصاء وجميعها علوم ذات علاقة بمصطلحات شعب علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية ومن أهم أعماله الانتهاء من عمل ـ معجم جغرافي وفلكي باللغات العربية والإنجليزية ثم الفرنسية وعدد مفاهيمه ١٧١٠ من العلوم المذكورة.

١١ ـ مؤتمر تعريب التعليم العالي في الوطن العربي ـ بغداد ـ مارس (آذار) ١٩٧٨م.

١٢ ـ تكوين لجان وطنية للتربية والثقافة والعلوم في جميع الأقطار العربية الأعضاء في جامعة الأقطار العربية من مهمتها ملاحظة تطوير التعريب وحل مشاكله.

١٣ ـ تكوين معهد لدراسات وبحوث التعريب ـ في الرباط مهمتها متابعة أعمال التعريب المغربية وإصدار مجلة بأبحاث ودراسات التعريب، ومن بعده إنشاء معهد اللسانيات الجزائري الذي يتخصص في الأبحاث اللغوية العربية وغيرها.

١٤ـ قيام عدد من أقسام ومراكز ومعاهد الجغرافيا العربية بنشاط ملحوظ في مجال التعريب وحل مشكلاته عامة وفي علم الجغرافيا خاصة وإن كان هذا المجهود قزمياً إذا قورن بالإمكانات العلمية والمادية لهذه الجامعات والمراكز العلمية العربية خاصة في جامعات المشرق العربي.

١٥ـ مؤتمر المجمع اللغوي المصري (الدورة الرابعة والأربعين) ـ القاهرة ـ مارس ١٩٧٨م.

الكتب والمخطوطات والمجلات المتخصصة في مجال التعريب:

لقد ساعد على نجاح أعمال منظمات ومؤتمرات التعريب رجوعها إلى عدد من المصادر والمراجع المنشور منها أو المخطوط ثم ما صدر عن هذه المنظمات والمؤتمرات من المجلات والدوريات والمعاجم نوضِّح فيما يلي لأهمها:

الرقم	الاسم	منشورات أو مخطوطات
١	معجم/ مصطلحات الجغرافيا في التعليم العام.	اليونسكو العربية، القاهرة.
٢	المصطلحات الجغرافية.	المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ـ القاهرة.
٣	معجم الجمهرة في اللغة	أبو بكر بن زيد البغدادي ـ مخطوط.
٤	المعرب في الكلام الأعجمي.	أبو منصور الجواليقي/ منشور.
٥	التذليل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل.	عبدالله بن محمد البشبيشي ـ مخطوط.
٦	التعريب.	ابن كمال باشا ـ مخطوط.
٧	شفاء الغليل فيما في كلام العرب من دخيل.	شهاب الدين الخفاجي ـ مخطوط.
٨	المعرب والدخيل.	مصطفى المدني.
٩	قصد السبيل فيما في اللغة من الدخيل.	محمد الأمين المجي ـ مخطوط.
١٠	الطراز المذهب في الدخيل والمعرب.	محمد نهاني.
١١	الدليل إلى مرادف العامي والدخيل.	رشيد عطية البناني.

١٢	التقريب لأصول التعريب.	طاهر بن صالح الدمشقي.
١٣	التهذيب في أصول التعريب.	أحمد عيسى.
١٤	الاشتقاق والتعريب.	مصطفى المغربي.
١٥	مجلة اللسان العربي.	اليونسكو العربية ـ مكتب تنسيق التعريب- الرباط.
١٦	معجم البارع.	أبو علي القالي ـ مخطوط.
١٧	معجم الرائد.	الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ مخطوط.
١٨	محاضر جلسات وأعمال مؤتمرات التعريب الثلاثة.	
١٩	محاضر جلسات وأعمال مؤتمري الجغرافيين العرب الأول والثاني.	

وعلى الرغم مما تقوم به هذه المراجع والمصادر في مجال حل مشاكل التعريب فإنها تعتبر قليلة أمام العدد الضخم من الأسماء والمفاهيم الجغرافية المستجدة والتي لا بد من استعمالها بما يتناسب مع أحدث ما وصلت إليه الطرق ووسائل التقنية (التكنولوجية) المتخصصة وزيادة عددها وأنواعها، كذلك بالنسبة للخطوات والأعمال العديدة في مجال التعريب الجغرافي فإن المشكلة قائمة وتنتظر تنفيذ الإقتراحات التي سترد في الخلاصة.

الخلاصـــة:

بالرغم من تعدد اللجان والتنظيمات والمؤتمرات والندوات العربية المتخصصة في التعريب وتعدد محاولات الكتابة والبحث فلازال التعريب في كتب وأطالس مختلف شعب علم الجغرافيا يواجه المشاكل أكثر من غيره من العلوم الأصولية والإنسانية وليبقى التعريب الجغرافي ومشكلته في حاجة إلى العديد من الخطوات الإيجابية والمقدامة للتخلص من مشكلاته وعيوبه. وفيما يلي يعرض البحث لعدد من الاقتراحات المتواضعة، بعضها من وضع الدراسة ذاتها وبعضها منقولة عن أبحاث ودراسات متخصصة نقسمها إلى ثلاث فئات: إقتراحات: يتعلق تنفيذها بالمنظمات العربية المتخصصة. إقتراحات: يتعلق تنفيذها بالأفراد من ذوي الإختصاص. وأخيراً إقتراحات وتوجيهات عامة. والتي يأمل بها جميعاً وبتطبيقها تحقيق الأفضل في وضع التعريب الجغرافي بمختلف الشعب الطبيعية والبشرية.

ففيما يخص المنظمات:

يقصد به ما يتعلق وما يتوجب على المنظمات والجهات الحكومية العربية المختصة عمله بشأن تطوير التعريب وحل مشكلاته بالإضافة إلى الخطوات التي عملت بهذا الشأن على النحو التالي:

١ ١ـ فرض التعاون الوثيق والمخطط له بين المؤلفين والمترجمين الجغرافيين من جهة وبين مجامع اللغة العربية وهيئات التعريب الرسمية العربية من جهة أخرى والأجنبية من جهة ثالثة .. للتأكيد على سلامة تعريب المفاهيم والقواعد والتعاريف والحقائق الجغرافية الطبيعية والبشرية وتوحيد المصطلح بدلاً من تعدده لإيجاد لغة عربية علمية واحدة تعم جميع الجامعات في المؤلفات الجغرافية، وأن تتوفر أعمالهم بسهولة وبسرعة لطلاب وأساتذة علم الجغرافيا.

٢ ـ أن تتزعم «منظمة اليونسكو العربية» حركة ثقافية علمية هدفها الأساسي التعريب الصحيح لمختلف العلوم بالتعاون مع المنظمات العلمية والثقافية العربية والأجنبية المتخصصة في الترجمة والتعريب الجغرافي والعلوم الأخرى.

٣ ـ القيام بالعمل الجماعي في عمليات النقل من اللغات الأجنبية إلى العربية وذلك عن طريق «منظمة اليونسكو العربية» في تونس واتحاد الجامعات العربية في عمان. ومكتب تنسيق التعريب في الرباط ... وأن تجمع مجهودات العلماء والتراجمة العرب المتخصصون ليتوصلوا إلى عمل «أبجدية عربية صوتية موحدة» تساعدهم على سهولة النقل لكي يتحاشى المؤلفون والمترجمون العرب النقل العشوائي وفي نفس الوقت ضمان عدم ضياع الأبجدية العربية أو أي مساس بمركزها.

٤ ـ إنشاء مؤسسة عربية دائمة ومتخصصة لترجمة وتعريب المؤلفات الجغرافية تتخذ من أي مدينة عربية مقراً لها وأن تقسّم هذه المؤسسة إلى اللجان المتخصصة التالية: العلماء، الصياغة، التصحيح، الترجمة ثم التعريب على أن تتابع جميعها أعمال التعريب ونقل المصطلحات الجغرافية المستحدثة والقديمة ثم توزيع أعمال تعريبها وترجمتها على أقسام الجغرافيا الجامعية والإشراف على تنظيم التعاون بين أقسام الترجمة وتعليم الجغرافية العربية والإفرنجية وتأمين طرق ووسائل هذا التعاون ومشاركتها في المؤتمرات والندوات الجغرافية العربية والإسلامية والإفرنجية لتشارك فيها وتنعم بنتائج أبحاثها ومقرراتها.

٥ ـ الإكثار من عقد المؤتمرات والندوات المتخصصة في التعريب الجغرافي والتي يشارك فيها أفراد الجغرافيين واتحاد الجغرافيين واللغويون والأدباء وعلماء العلوم الطبيعية والإنسانية نظراً لتعدد جوانب التعريب الجغرافي ويوضح في هذه المؤتمرات أهمية وخطورة مشكلة التعريب والترجمة والمجهودات المستمرة لحلها على أن تجد قراراتها ومقترحاتها طريقاً سهلاً وميسَّراً للتطبيق والاستعمال فالإصلاح والتقويم لا يأتي من صفحات الملفات والدوسيهات ولكنه يأتي بالاستعمال الصادق والمخلص لمحتوياتها.

٦ ـ تطهير الأعمال والمجهودات العربية للتعريب من الحزازات السياسية القائمة بين عدد من حكومات الأقطار العربية أو مجموعة عربية وأخرى والتي لا ينبغي أن تنعكس على مصالح الأمة العربية التي هي فوق كل الخلافات.

٧ ـ التأكيد على إقامة معرض أو معارض سنوية للكتاب المترجم لإتاحة الفرصة أمام أعضاء هيئة التدريس والطلاب لاختيار الكتب المترجمة بدلاً من نظيرتها الأجنبية وأن تنظم هذا المعرض منظمة عربية متخصصة[٢١].

٨ ـ حصر المواد والشعب الجغرافية الطبيعية والبشرية التي تحتاج للتعريب وتكليف المتخصصين في كل شعبة بمراجعة المترجم من الكتب ذات الصلة بهم ثم تعريب ما يستجد من كتب وذلك بواسطة أقسام الجغرافيا ومعاهدها والجهات الرسمية ذات الصلة.

٩ ـ مساندة الحكومات العربية بواسطة جهاتها المتخصصة والمختصة لأعمال التعريب والترجمة ووضعها لحوافز تشجيعية مادية ومعنوية ووظيفية للعاملين في هذا المجال.

١٠ ـ إصدار مجلة عربية تختص بالأخبار العلمية العالمية، تنشر أسماء المصادر والمراجع العلمية على المستوى العالمي كما تهتم بأخبار وأعمال الندوات والأخبار العلمية ومشكلاتها[٢٢] لتصبح هذه المجلة مرجعاً عربياً في أعمال التعريب والترجمة.

وفيما يخص النشاط الخاص:

فالمقصود به ما على الأفراد والجماعات غير الحكومية أن يقوموا به تجاه تطوير التعريب وحل مشاكله على الوجه التالي:

أ ــ تعامل الكاتب والمؤلف والمترجم العربي مع لغته باعتزاز لتبقى دائماً هي الأصل في أعمالهم العلمية، والإنتماء إليها واجب وطني.

ب ــ ضرورة التعاون العلمي بين المؤلفين الجغرافيين وبين العلماء المتخصصين في العلوم ذات العلاقة بالشعب الجغرافية الطبيعية والبشرية للمساعدة على التعريب الصحيح للمفاهيم والتعاريف الجغرافية وحسن لفظها.

جــ إيجاد علاقات منظمة بين المعرَّبين الجغرافيين وبين عدد من المستشرقين والجغرافيين الأوربيين والآسيويين والأمريكيين.

د ــ التعامل مع الأصل اللغوي بطريق المجاز أو الإشتقاق للمصطلحات والمفاهيم الجغرافية.

هــ إجتناب تعريب عدد من المفاهيم الجغرافية وإبقائها على أصلها ولفظها الإفرنجي سواء في المجال الجغرافي الطبيعي أو البشري.

و ــ إحياء العمل بالمصطلحات الجغرافية وليدة أفكار وأعمال مجامع اللغة العربية وهيئات التعريب من قبل الهيئات التنفيذية الحكومية العربية للوصول إلى التعريب الصحيح السليم من الناحيتين العلمية واللغوية، ولنا بما هو معمول في الشقيقتين سوريا وتونس قدوة حسنة على مستوى التعريب وتعميم التعامل مع المصطلحات المستجدة من الجهات المتخصصة فيهما.

ز ــ أن يراعى في أعمال التعريب الجغرافي البساطة والفهم والوضوح في المعنى واللفظ.

حــ أن يراعى في أعمال الترجمةالتميز بسهولة بين أصل المفهوم أو الإسم أو التعبير الجغرافي الإفرنجي ووضعه العربي الجديد.

ط ــ أن يكون الجغرافيون والمترجمون على علم ودراية تامين باللغة العربية ونحوها ومفرداتها ومترادفاتها.

ي ــ بناء على ما وصلت إليه العلوم الأخرى من تقدم ظهر في استخدامها للتقنية (للتكنولوجيا) فيقترح أنه لا بد للغة الجغرافيا العربية من أن تحظى بهذا التقدم واستخدام التكنولوجيا كما هو في معهد اللسانيات الجزائري الذي يستخدم الدماغ الألكتروني في أبحاثه اللغوية.

ك ـ تشجيع التعامل مع كل ما يطور اللغة العربية كانتشار استعمال: المجاز والنحت والاشتقاق ثم التعريب في الكتابات الجغرافية العربية الطبيعية والبشرية.

ل ـ أن تتوفر لدى الجغرافيين القدرة على إمكانات وكنوز اللغة العربية من الألفاظ والأسماء وكيفية استعمالها ... وإلا لجأ الكثيرون منهم إلى خلط كتاباتهم بمفاهيم وأسماء إفرنجية.

وفيما يخص الاقتراحات العامة[٢٣]:

١ ـ أن يكون المصطلح من الألفاظ التي لا تصرف معانيها إلى مدلولات كثيرة.

٢ ـ أن يكون المصطلح من الألفاظ السهلة اليسيرة في بنائها من حيث الأصوات.

٣ ـ أن تكون الألفاظ مبسطة بعيدة عن التركيب للإستغناء ما أمكن عن الألفاظ المنحوتة والمضافة.

٤ ـ أن تكون الألفاظ معروفة بعيدة عن الغرابة إلا عند الضرورة كأن يكون مصطلحاً قديماً.

٥ ـ أن يكون المصطلح واللفظ جغرافياً بحتاً.

٦ ـ أن يكون المعرِّبون والمترجمون على دراسة كافية باللغة العربية نحواً وصرفاً وأدباً. وبلاغةً ... ليصبحوا ذوي قدرة على المرونة في أعمال توجهاتهم وتعريبهم الجغرافي.

٧ ـ أن تتوفر النية الصادقة والجرأة العلمية والبعد عن الجمود لأولئك العاملين في مجالات التعريب الجغرافي.

●●●

الهوامش:

(١) د. بشير التركي (١٩٧٢م) محاضرة في جامعة قسطنطينة بعنوان «اللغة العربية أم اللغات».

(٢) قاسم عبد الأمير عجام ـ ملاحظات في التعريب والنشر العلمي بالعربية ـ مجلة النفط والتنمية ـ مارس ١٩٨ ـ ص ١٩ ـ بغداد.

(٣) من الدراسة الميدانية للباحث في جامعات هذه الأقطار.

(٤) في المعهدين العاليين للمعلمات والمعلمين في دولة البحرية، جامعة الملك سعود. جامعة قسطنطينة. جامعة الفاتح (طرابلس) جامعة أم القرى.

(٥) رأي من الباحث.

(٦) مجلة اللسان العربي ـ المجلد العاشر ـ الجزء الثالث ـ ص ٩ الرباط. (٧) رأي الباحث.

(٨) مجلة التربية ـ دولة قطر (١٩٧٩م) «تعريب التعليم الجامعي» د. فاروق اللقاني ص.ص ٨٢ ـ ٨٤، الدوحة.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) نفس المرجع. (١١) رأي للباحث.

(١٢) النحت: هو صياغة أو تركيب أو استخراج كلمة واحدة من كلمتين أو ثلاث أو اسم من جملة أسماء ولا يشترط المحافظة على الحركات أو السكونات مثل: متوسطي من مناخ أو نبات البحر المتوسط. غربي من مناخ أو نبات غرب القارات، ليبي من الجماهيرية العربية الليبية، سعودي من المملكة العربية السعودية.

(١٣) مجلة التنمية والنفط ـ ص ٢٢ ـ بغداد.

(١٤) لقد صدر أخيراً تحقيق على شكل كتاب للدكتور سليمان أبو هوش فيه عشرة آلاف كلمة إنجليزية عن أصل عربي.

(ـ) تقوم المجامع العراقية والسورية ثم المصرية سنوياً بتعريب ما لا يقل عن مليون مصطلح علمي (على مجلة الدوحة ـ العدد ٤٤ ـ السنة الرابعة آب ١٩٧٩م). مقال عن التعريب لكاتبه عبد المنعم محمد جاسم.

(١٥) وزارة النفط العراقية مجلة النفط والتنمية ـ ص ٣٣ ـ (مع إضافات من الباحث) ـ بغداد.

(١٦) المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية عام ١٩٦٥م المصطلحات الجغرافية ص ٧ ـ القاهرة.

(١٧) نفس المرجع السابق ص ٨.

(١٨) تسمى للإيجاز/ اليونسكو العربية. (١٩) نفس المرجع السابق ص ٧.

(٢٠) فيما يخص المؤتمر الجغرافي العربي الثالث كان مقرراً له أن ينعقد في ليبيا أو تونس ولكن الأحداث السياسية الطارئة في الوطن العربي أجلت أعمال انعقاده إلى أجل غير مسمى.

(٢١) لقد نقل مقر إتحاد الجامعات العربية إلى مدينة الرياض بعد أن نقل مقره إلى بغداد من القاهرة.

(٢٢) مجلة النفط والتنمية ـ ص ٢٦.

(٢٣) معظمها منقول عن ـ مجلة النفط والتنمية ـ العدد ـ ٨ السنة الخامسة ١٩٨٠م ـ ص ٢٥ ـ بغداد.

قائمة المراجـع

١ ـ قاسم عبد الأمير عجام ـ ملاحظات في التعريب والنشر العلمي بالعربية.

٢ ـ الجمهورية العراقية ـ وزارة النفط (١٩٨٠) مجلة النفط والتنمية ـ مارس ١٩٨٠م، بغداد.

٣ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ مكتب تنسيق التعريب ـ مجلة اللسان العربي ـ المجلد العاشر ـ الجزء الثالث ـ الرباط.

٤ ـ دولة قطر ـ مجلة التربية ـ العدد (٤٤) ـ السنة الرابعة ـ ١٩٧٩م تعريب التعليم الجامعي ـ د. فاروق اللقاني ـ الدوحة.

٥ ـ الجمهورية العربية المتحدة ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية (١٩٦٥م) ـ المصطلحات الجغرافية ـ القاهرة.

٦ ـ دار الفيصل الثقافية ـ ١٩٨١م مجلة الفيصل ـ العدد ٥٢) اللغة ص.ص ٥١ ـ ٥٨ ـ الرياض.

٧ ـ الشركة العربية الأمريكية للزيت ـ مجلة قافلة الزيت ـ رجب ١٩٠٤م ـ تعريب الدراسة بالكليات العلمية العربية ـ الظهران.

إلى ...

كتّاب "الدّارة" الكِرام!!

ترجو مجلة الدارة من كتابها الكرام أن يبعثوا إليها ببحوثهم وموضوعاتهم ومقالاتهم وقصائدهم باسم رئيس التحرير ص.ب/ ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية.

١ـ أن تكون مطبوعة على الآلة الكاتبة حتى تخرج سليمة من الأخطاء.

٢ـ أن تزود المجلة بالصور والخرائط الأصلية أو الشرائح الملونة، ـ إذا احتاج البحث ذلك ـ حتى تخرج البحوث والموضوعات بصورة جيدة ترضي القراء.

٣ـ ألا تزيد صفحات البحث الواحد عن عشرين صفحة لتنوع ونشر أكبر عدد ممكن من البحوث والموضوعات، وكذا تلخيصاً للبحث في عشرة أسطر، وترجمتهم إلى اللغة الإنجليزية ـ إن أمكن ـ

٤ـ أن تزوّد المجلة بصورتين شمسيتين وبيانات عن حياة الكاتب العلمية. وذلك لمرّة واحدة إذا كان الكاتب دائم الكتابة بالمجلة.

٥ـ أن يكون عنوان وهاتف الكاتب واضحاً ومفصّلاً للاتصال به عند اللزوم ولارسال مطبوعات الدارة.

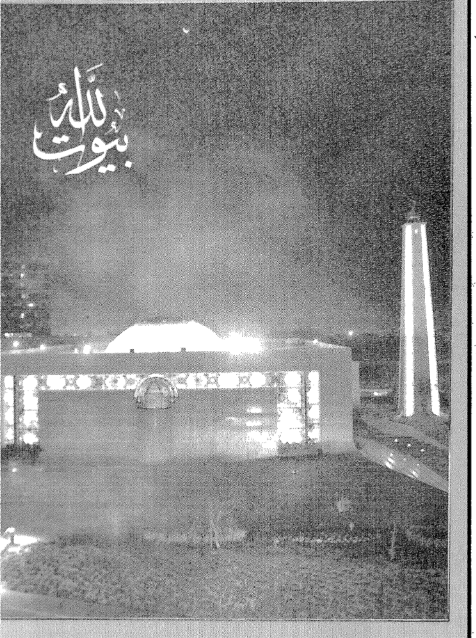
٦ـ ألاّ تبعثوا بنسخة أخرى من البحث إلى مجلة أو جريدة أخرى.

٧ـ البحث أو الموضوع أو المقال الذي يتم إجازته، يخطر كاتبه بذلك. أما البحث الذي لم تتم إجازته فلا يرد له، ولكن يخطر أيضاً بذلك.

٨ـ في حالة «عرض كتاب ما...» نأمل تزويد المجلة بنسخة منه أو بصورة واضحة للغلاف.

علوم وفنون

مصطفى أمين جاهين



• مسجد الظهران •

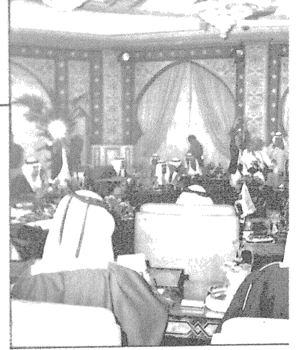


قمة مجلس التعاون في الرياض

● من يوم الأحد ٦ إلى يوم الثلاثاء ٩ من شهر جمادى الأولى ١٤٠٨هـ، الموافق ٢٦ ـ ٢٩ من شهر ديسمبر ١٩٨٧م، عقدت في مدينة الرياض الدورة الثامنة لمؤتمر القمة لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، تلبية لدعوة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز «حفظه الله»، وقد عقدت جلسات مغلقة وأخرى مفتوحة شارك فيها أعضاء الوفود المشاركة، كما قام القادة بافتتاح المبنى الجديد للأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية بالرياض.

● خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، يفتتح مبنى مجلس التعاون بالحي الديبلوماسي في الرياض ●







• لقطات من قمة مجلس التعاون •



وفي الجلسة الختامية من بعد ظهر يوم الـــثلاثـــــاء ١٤٠٨/٥/٩هـ الموافق ١٩٨٧/١٢/٢٩م، عقد القادة الجلسة الختامية للدورة، بدأها رئيس الدورة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود المفدى بكلمة ضافية، تلي بعدها البيان الختامي، حيث خرجت تلك القمة بنتائج وتوصيات تعتبر مكملة وداعمة لنتائج قمة عمان.

مهرجان الشعر العربي في دول الخليج



●● من يوم الأربعاء ١٥ ـ إلى يوم الأربعاء ١٤٠٨/٦/٢٢هـ الموافق ٣ ـ ١٠ من شهر فبراير ١٩٨٨م، تفضل صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن فهد بن عبد العزيز آل سعود الرئيس العام لرعاية الشباب بافتتاح مهرجان الشعر العربي في دول الخليج، وذلك بقاعة الملك فيصل للمؤتمرات بالرياض، والذي يعتبر التجمع الأول من نوعه للشعراء والنقاد والمهتمين بالشعر العربي في منطقة الخليج العربي.

● صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن فهد بن عبد العزيز الرئيس العام لرعاية الشباب في المهرجان ●

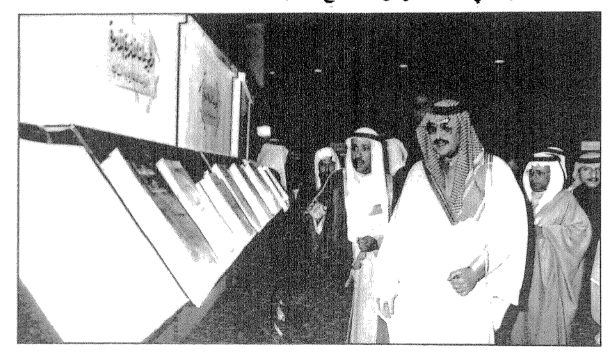




• ندوة فكرية للمهرجان •

استمرت فعاليات المهرجان ثمانية أيام، وتتنوع ما بين القراءات الشعرية وجلسات الندوة الفكرية التي طرحت فيها عدة أوراق عمل حول الشعر العربي في الخليج حضرها عدد كبير من الشعراء والنقاد والإعلاميين لمتابعة هذا اللقاء الأخوي في مسيرة الحركة الأدبية العربية.

• صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن فهد يفتتح معرض كتاب الأندية الأدبية •



الدورة العاشرة للأمانة العامة لمركز الدراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية

القرارات والتوصيات

لقد اتّخذ المجتمعون خلال جلساتهم التوصيات التالية:

(١) التأكيد على ضرورة متابعة مدراء المراكز الذين لم تصل بعد إجابات وزراء خارجيتهم إلى سعادة الأمين العام بخصوص الأرشيف العثماني حتى يتسنى المباشرة في هذا المشروع.

(٢) تقديراً لأهمية فهرس الوثائق للمراكز وتبادلها فيما بينها، يكرر المجتمعون ضرورة الاهتمام بهذا الموضوع.

(٣) نظراً لوجود مجلات تخصصية مثل (مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية) في الكويت ومجلة (الخليج العربي) في البصرة ومجلة (الدارة) التي تصدرها دارة الملك عبد العزيز بالرياض ومجلة (الوثيقة) في البحرين ومجلة (دراسات يمنية) في صنعاء. فإنه يستحسن أن تنشر وقائع الجلسات وتوصيات الدورات وكذلك الأبحاث السنوية في هذه المجلات وذلك تعميماً للفائدة واقتصاداً في النفقات بدلاً من الكتاب السنوي.

(٤) تقديراً لقيمة الوثائق الهولندية يوصي المجتمعون بعقد ندوة حول تاريخ الخليج في الوثائق الهولندية وقد اقترحوا عقدها في المجمع الثقافي في أبو ظبي نظراً لوفرة الوثائق وخبرة المركز في هذا الموضوع.

(٥) نظراً لأهمية الوثائق العثمانية في كتابة تاريخ الخليج العربي والجزيرة العربية فقد بارك المجتمعون على إقامة الندوة من قبل مركز الدراسات والوثائق في رأس الخيمة تحت عنوان (الصلات التاريخية بين الخليج العربي والدولة العثمانية) في الفترة ما بين ١٩ ـ ٢١ نوفمبر ١٩٨٧م.

(٦) يؤكد المجتمعون على ما سبق من توصيات حول التعاون المشترك بين المراكز في كافة المجالات.

(٧) الموافقة على تسمية الدكتور بدر اليعقوب أميناً عاماً مساعداً لمراكز الدراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية.

(٨) الموافقة على عقد الدورة الحادية عشرة في رأس الخيمة بناء على دعوة من مركز الدراسات والوثائق في الديوان الأميري برأس الخيمة تحت رعاية كريمة من قبل صاحب السمو الشيخ صقر بن محمد القاسمي حاكم الإمارة وذلك في الفترة ما بين ١٩ ـ ٢١ نوفمبر ١٩٨٨م.

وقد فوَّض المجتمعون سعادة الأمين العام الشيخ عبدالله بن خالد آل خليفة أن يرسل برقية شكر وتقدير إلى صاحب السمو الشيخ جابر الأحمد الصباح أمير البلاد «حفظه الله» وبرقية إلى سمو ولي العهد الشيخ سعد العبدالله الصباح، على رعايتهما للندوة. •••

ندوة عمان للعلوم الإدارية

•• أقرت في ندوة عمان الاستراتيجية الخاصة بالمنظمة العربية للعلوم الإدارية في الوطن العربي على النحو الذي يحقق توحيد النظم الإدارية العربية، ويخدم أهداف القومية الشاملة.

كما تهدف الاستراتيجية إلى دعم المؤسسات الإدارية العربية وزيادة حجم التعاون القائم فيما بينها، وتطوير المعرفة الإدارية العربية وتوحيد وتطوير التشريعات والنظم والأساليب الإدارية في الوطن العربي.

وقد أعرب معالي الأستاذ تركي بن خالد السديري وزير الدولة عضو مجلس الوزراء ورئيس ديوان الخدمة المدنية، عن تقديره للدور الإيجابي الذي تقوم به المنظمة العربية للعلوم الإدارية في خدمة العمل العربي المشترك في النواحي الإدارية، كما ساهمت المنظمة في تقريب وجهات النظر بين الدول العربية في مجالات الإدارة وجعلتها ضمن مفهوم عام مشترك الأمر الذي عاد بالفائدة الكبيرة على مستوى عمل المؤسسات الإدارية العاملة في الوطن العربي.

• زيارة عمدة ڤينا للدارة •





يارة الملك عبد العزيز
«طيب الله ثراه»
لى مصر عام ١٩٤٦م



• أصحاب السمو الأمراء النجباء يتوسطهم دولة محمود فهمي النقراشي خلال الزيارة الكريمة في صحبة الضيف الكبير العاهل العظيم جلالة الملك عبد العزيز بن سعود •

• على رصيف محطة



• الملك عبد العزيز في سيارته المكشوفة •



• العاهل الكبير مع بعثة الشرف المصرية
على ظهر اليخت خلال الرحلة •







انتظار وصول قطار العاهل الكبير قادما من السويس•



كتب حديثة

تاريخ اليمامة

من أخبار الديار وما فيها من أخبار وآثار

تأليف

عبدالله بن محمد بن خميس

الجزء السابع

طبع على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز أمير منطقة الرياض

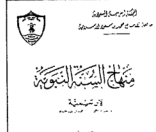
● تاريخ اليمامة «الجزء السابع».
عبدالله بن محمد بن خميس
٤٢٠ صفحة ـ ١٤٠٨هـ.
طبع على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبد العزيز أمير منطقة الرياض.



● وقائع ندوة التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج العربي.
مسقط من ١ : ٣ من شهر شعبان ١٤٠٥هـ
٥٢٨ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
الناشر: مكتب التربية العربي ـ



● شذرات الذهب
أحمد بن إبراهيم الغزاوي
٩٨٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
الناشر: مجلة المنهل (٨) جدة.



● منهاج السنة النبوية لابن تيمية «٩ أجزاء»
تحقيق د. محمد رشاد سالم.
الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض.

الإمام

محمد بن عبد الوهاب

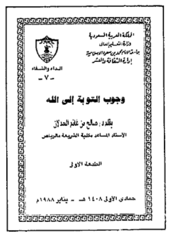
أو

انتصار المنهج السلفي

عبد الحليم الجندي

دار المعارف

● الإمام محمد بن عبد الوهاب.
أو انتصار المنهج السلفي.
عبد الحليم الجندي.
٢٢٩ صفحة ـ ١٤٠٧هـ.
الناشر: دار المعارف ـ القاهرة.

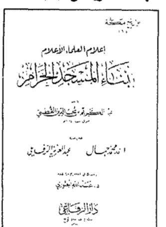


● وجوب التوبة إلى الله.
د. صالح السدلان.
٥٢ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
الناشر: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض.

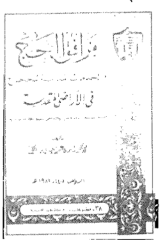
• عناية الملك عبد العزيز بنشر الكتب.
عبد العزيز أحمد الرفاعي.
٣٤ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
من مطبوعات مكتبة الملك فهد ـ الرياض (١).

• بواكير الطباعة والمطبوعات في بلاد الحرمين الشريفين.
د. أحمد محمد الضبيب.
٤٥ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
الناشر: مكتبة الملك فهد ـ الرياض (السلسلة الأولى. «٢»).

• النشر في المملكة العربية السعودية. «مدخل لدراسة».
د. يحيى محمود ساعاتي.
٧٩ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
الناشر: مكتبة الملك فهد ـ الرياض (٣).



• إعلام العلماء الأعلام ببناء المسجد الحرام.
عبد الكريم بن مُحب الدين
٢٠٤ صفحة ـ الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.
الناشر: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع بالرياض.



• مرافق الحج والخدمات المدنية للحجاج في الأراضي المقدسة.
د. سليمان عبد الغني مالكي.
١٧٥ صفحة ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
الناشر: دارة الملك عبد العزيز الرياض (٣٨).



• المها «من الأسر إلى التوطين»
د. أحمد محمد غندور
١٥٤ صفحة ـ ١٤٠٧هـ.
الناشر: الهيئة الوطنية لحماية الحياة الفطرية وإنمائها (١).

من خصائص تاريخ العثمانيين وحضارتهم

د. محمد عبد اللطيف البحراوي



لتاريخ الدولة العثمانية أهمية خاصة، لأنها الدولة الإسلامية الكبرى في التاريخ الحديث.

والدولة العثمانية تجربة طويلة، هي عبارة عن فتوحات إسلامية في أوربا، ومحاولة لتوحيد العالم الإسلامي، كما أنها تجربة فريدة لتطبيق النظم الإسلامية في العصور الحديثة.

وقد أكسب الإسلام الدولة القوة والتماسك، حتى في عصر ضعفها، وترتب على ذلك أن عاشت الدولة قروناً عديدة تصنع التاريخ الإسلامي الحديث، وتؤثر في تاريخ أوربا، بل وتاريخ العالم تأثيراً مباشراً.

ونظراً لأن ضعف الدولة ثم سقوطها قد اقترن بتغلغل الاستعمار الأوربي في العالم العربي، إلى جانب الغزو الفكري، تم سقوط أجزاء من العالم العربي فريسة للاستعمار الأوربي، فقد كُتِبَ عن الدولة الكثير، وجاء أكثر ما كُتِبَ بعيداً عن الصواب بقصد أو بدون قصد، بروح العداء للإسلام، أو بسبب الجهل به، وكان الجهل باللغة التركية، وما يزال، سبباً في عدم وضوح الرؤية لدى الكثيرين، ولذلك يحتاج تاريخ الدولة العثمانية إلى مجهود خاص، لا تصلح معه القراءة العضوية أو الدراسة التقليدية والنقل التقليدي، والتسليم بكل ما في الكتب والمراجع من أحكام وآراء. وأول ما يجب أن نطرحه جانباً هي تلك

بالطريقة التقليدية المدرسية، التي تقوم على الترتيب الزمني للسلاطين واستغراق في التواريخ والسنين، وإنما ينبغي أن يسير تاريخ الدولة كموضوع يتطور، وفكرة تنمو وتتغير، ومن الأفضل أن يحدث التركيز منذ البداية على النقاط التي ستكون أساس مشكلات العصر الثاني والأخير للدولة، وأن يكون الاهتمام بالاصطلاحات التركية، ومحاولة نهجها فهماً لغوياً، لأنها هي التي توضّح الأنظمة العثمانية وتحدِّد مدلولها التاريخي.

لقد جعل تاريخ الدولة العثمانية التاريخ والجغرافية والسياسة والعلاقات الدولية شيئاً واحداً، لأن الدولة العثمانية ليست كغيرها من الدول المتجانسة، ولكنها اشتملت على أجناس وديانات ومذاهب شتى، ولذلك فإنه لا يمكن الاستغناء عن التطعيم الجغرافي في أكثر موضوعات التاريخ العثماني، وقد تكون نظرة واحدة إلى خريطة المضايق مثلاً تغني عن كلام كثير لإيضاح أهمية هذه المضايق.

وتاريخ هذه الدولة يحتّم على من يتقدم نحوه أن يكتشف طبيعة الدولة، تلك الطبيعة التي شكلتها عناصر أساسية منها أن وسط آسيا كان طوال العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث أشبه بخزّان يفيض باستمرار وتنبعث منه هجرات بشرية في شكل موجات متلاحقة، وهذه المنطقة هي الموطن الأول لجنس من الأجناس هم الترك، عاش هذا الجنس حياة قبلية رعوية، قوامها التنقل والرعي والغزو والحركة في إتجاهات مختلفة، لكن هذه الحركة في أساسها وعموميتها إتجهت إلى الغرب، بسبب قسوة المناخ في الشمال، ووجود دولة قوية في الصين[1].

وطبيعة التحرك غربا هذه هي التي لازمت الأتراك العثمانيين، حتى بعد استقرارهم في غربي الأناضول، ولذلك كان هدفهم الأساسي هو استمرار الحركة غرباً، أي في أوربا، وليس جنوباً في عالم إسلامي (قديم)، ومن هذا الموطن الأصلي اكتسب الترك صفاتهم الأصلية، وسماهم علماء الجغرافية الجنسية الطورانيين نسبة إلى مرتفعات طوران.

وهؤلاء الأتراك إبّان تحركاتهم غرباً إعتنقوا الإسلام على المذهب السني، وهو حادث على أعظم جانب من الأهمية، ذلك لأن مذهب السنة الرصين الواضح قد اتفق وطبيعة الأتراك، وهكذا تكرر في التاريخ تولّد تيار لا يقهر، بسبب إعتناق قبائل رعوية الأصل الإسلام على المذهب السني، وترتب على ذلك أيضاً أن تولدت روح جهادية ملأت تاريخ الدولة العثمانية، ومن ثم أنصف كثير من المؤرخين الأوربيين الذين بدأوا مؤلفاتهم بالبحث عن البنية الأساسية للدولة، أي اكتشاف طبيعتها[2].

ويلاحظ أننا نستخدم عبارة: الدولة العثمانية، ولا نستخدم العبارة التي درج مؤرخو

الغرب على استخدامها، وقلَّدهم في ذلك بعض مؤرخينا، وهي: الإمبراطورية العثمانية، لأن هذه العبارة الأخيرة خطأ من الناحية العلمية والتاريخية، لأن الدولة العثمانية لم تكن إمبراطورية، وهذه التسمية تطلق على الدول الاستعمارية في العصرين القديم والحديث، مثل الإمبراطورية الرومانية، والإمبراطوريات الاستعمارية الأخرى، التي قامت إبّان عصر التوسع والكشف والاستعمار.

وقد غرق بعض المؤرخين إلى آذانهم في الخطأ حين وصفوا ضم الدولة العثمانية للمشرق العربي بأنه استعمار، بينما كانت الدولة تنشىء حزاماً من الأمن حول الأراضي المقدسة الإسلامية، وتدخل في صراع هائل مع البرتغاليين في البحار العربية للدفاع عن شبه الجزيرة العربية ضد الاستعمار، وكان ضم المشرق العربي هو الذي أتاح الفرصة لنموه تاريخياً في ظل دولة إسلامية كبرى، وليس في ظل استعمار أوربي مبكِّر في مطلع العصر الحديث، خطط البرتغاليون فيه لاحتلال الأماكن المقدسة الإسلامية والتنازل عنها فيما بعد نظير تخلي المسلمين عن الأماكن المقدسة المسيحية في فلسطين، والرد على هذا الخطأ أيضاً من واقع النظم العثمانية ذاتها، إذ كانت الدولة تترك جميع الأنشطة الاقتصادية في الأقاليم المفتوحة في أيدي أهلها، الشيء الذي لا يمكن أن ينطبق عليه معنى الاستعمار، وليس يُدرى كيف خفيت الروح الجهادية في الدولة العثمانية على هؤلاء، تلك الروح التي ملأت الأجواء والأسماع على امتداد تاريخ الدولة[٣].

أعطى عثمان اسمه إلى قبيلته، ومن ثم نسبت الإمارة والدولة إليه، ونشأت أسرة قوية فتية، امتلأت بالإخلاص والحماس للإسلام، واستمر لهذه الأسرة الاسم والحق الموروث والوجود السياسي، وأصبحت هي مركز التجمع ومبعث الجهاد والمد والفتح، وقدَّمت هذه الأسرة العظيمة عدداً من السلاطين العظام والحكام القادرين، وتداخل الولاء للدولة الإسلامية مع طاعة هؤلاء السلاطين من آل عثمان، حتى أن الاتحاديين في أواخر أيام الدولة حين حاولوا الفصل بين هذا وذاك سقطت الدولة برمتها[٤].

من ثم يجب أن تفرق بين مدلولات ثلاثة اختلطت في أذهان الكثيرين وهي: أتراك، وأتراك عثمانيون، وعثمانيون، فاللفظ الأول تسمية جغرافية، والعبارة الثانية جغرافية تاريخية، أما اللفظ الأخير فله مدلوله التاريخي فحسب، ومعناه كل من كان في الدولة العثمانية أيًّا كان جنسه أو دينه أو مذهبه أو لغته، في كل ممتلكات الدولة في القارات الثلاثة[٥].

إن الدولة العثمانية لم تتخذ أدرنة عاصمة لها في الفترة ما بين إتخاذ بروسة عاصمة في أيام أورخان، وفتح القسطنطينية وإتخاذها عاصمة

فيما بعد، وليس من المعقول أن تتخذ الدولة أدرنة عاصمة في الفترة التي خططت الدولة فيها للإستدارة حول القسطنطينية، وتوجيه الضربة النهائية للبيزنطيين فيها من الخلف أي من القرب، وبمعنى آخر في الوقت الذي كانت قوة الدولة فيه هي القوة البرية بالدرجة الأولى، وكل ما حدث هو أن الدولة أقامت في أدرنة ما يمكن أن نصفه بأنه إدارات مجمعة، وحتى بعد فتح القسطنطينية، فقد كان بعض السلاطين يرجون الإقامة في أدرنة أكثر من إقامتهم في العاصمة استانبول، وفي هذه الحالة كان يصحب السلطان الديوان ودوائر المالية وروزنامة جي أول، بينما يبقى في العاصمة وكيل روزنامجي، ومع هذا فنحن لا نستطيع القول إن العاصمة قد انتقلت في مثل هذه الأيام من استانبول إلى أدرنة[٦].

ما معنى إتخاذ القسطنطينية عاصمة للدولة العثمانية؟

إن نقل العاصمة من بروسة إلى استانبول معناه أن الدولة أصبحت أناضولية بلقانية، أو أسيوية أوربية، لكن مركز الثقل للدولة لم يعد في آسيا بل انتقل إلى الأناضول، فوجود عاصمة الدولة أو انتقالها له دلالتها ومدلوله، ونحن إذا قلنا بعد ذلك أن الخلافة الإسلامية قد انتقلت إلى آل عثمان بعد ضم مصر، فليس معنى ذلك أن نضع الخلافة العثمانية في صف الخلافة الراشدة، ولا في صف الخلافة الأموية أو العباسية، لأن السلطان الخليفة قد ورث فيما ورثه تقاليد بيزنطية، ومع هذا فإنه يبدو واضحاً أن الأتراك العثمانيين لم يحملوا هذا اللقب صراحة ولم يتردد في الوثائق العثمانية إلا نادراً، ولم يستخدم ذلك اللقب صراحة ودوماً إلا في أيام السلطان عبد الحميد الثاني إبّان أخذه بحركة الجامعة الإسلامية، ولعل هذا كان إعترافاً من سلاطين آل عثمان أنه على الرغم من عظمة الدولة وجهادها في سبيل الإسلام، فإنهم ليسوا عرباً جنساً ولا لساناً، ومن ثم تبقى الخلافة للعرب دون منازع، إكتفاء بلقب: حامي الحرمين الشريفين، الذي أعلنه السلطان سليم الأول عقب دخوله مصر وانضمام الحجاز، كأنه كان إعلاناً موجهاً إلى أوربا المسيحية وطلائع الاستعمار الأوربي على الحدود الجنوبية للعالم الإسلامي.

وهذا الموضوع ينبغي أن نربطه بتاريخ عواصم الخلافة الإسلامية في عصورها المتوالية، وأن نستكشف أسباب ونتائج إنتقال عاصمة الخلافة إلى دمشق وبغداد، بعد المدينة المنورة، وقبل استانبول، ومدلولات ذلك والمؤثرات التي صاحبت هذه التطورات التاريخية في نظم الحكم والحضارة، وأن نفسِّر معنى نقل العاصمة من استانبول إلى أنقرة بعد سقوط الدولة في ضوء ما ذكر عن بنية الدولة وطبيعتها وهدفها الأساسي.

إن الدولة العثمانية ليست دولة عريقة، بمعنى أنها لا تمتد بجذورها في التاريخ الوسيط والقديم، بل هي قوة هائلة بزغت على مسرح التاريخ في أواخر العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث، ومن ثم لم تكن لها نظم قائمة عند قيام الدولة، وإنما نشأت نظمها موزعة على تاريخها الطويل، وتكونت النظم العثمانية مع تكوين الدولة ونموها، ومن ثم ينبغي ألا تؤخذ هذه النظم منفصلة عن التكوين التاريخي للدولة، ولا اعتبارها كمًّا واحداً، وإنما توزع الأنظمة مرتبطة بالتطورات التاريخية التي أدت إليها، مثال ذلك نشأة يكي جرى (الإنكشارية)، ولا بد أن يسبق الكلام عنها كنظام، التفسير اللغوي في اللغة التركية لهذه العبارة.

فما معنى جيش جديد؟

إن القدم والجدة مسألة نسبية، فلماذا كانت يكي جرى جيشاً جديداً، لا بد أنه سبقها نظام حربي آخر أقدم منها، وهو التجمع الاختياري، وهذه يكي جرى، سوف تصبح هي الأخرى نظاماً قديماً في عصر السلطان محمود الثاني حين أنشأ الفرق الجديدة تحت إسم: نظام جديد، والعساكر المنصورة المحمدية[٦].

وهذا الموضوع ترتبط به نقاط في غاية الأهمية في تاريخ العثمانيين ونظمهم، أولها أن أورخان خشي إن هو استمر في الجهاد بالفئة التركية العثمانية القليلة العدد أن تفنى هذه المجموعة، وليس من المقبول التجاؤه إلى الجند المرتزقة، بعد أن رأى فساد ذلك الاتجاه في الدولة البيزنطية، كما أنه ليس من المقبول أن يجاهد العثمانيون بجند مرتزقة، ومن ثم لجأ إلى يكي جرى أو جيش جديد.

أخذ أورخان يشجع تحويل الرعايا المسيحيين إلى رعايا عثمانيين مسلمين، ولم يتّبع في ذلك العنف والإكراه، ولكنه اتّبع الترغيب والجذب، وكانت الوظائف في الدولة تقتصر على المسلمين، وأهم مصادر هؤلاء هم أسرى الحرب، نتيجة الجهاد البحري والجهاد البري على حدود العالم المسيحي، ثم ما كانت تقدمه العائلات المسيحية طواعية من أبنائهم، وليس صحيحاً أن هؤلاء الغلمان كانوا يقدّمون كجزية أو ضريبة كما يدّعي البعض، ولا توجد وثيقة واحدة تؤيد هذا الزعم، ويؤكد في كتابه:

Creasy Hist of the Ottoman Turks

في معرض كلامه عن الإنكشارية بأنه لم يرد على الإطلاق ما يدل على إكراه ــ للأسر المسيحية، بل إن هذه الأسر نفسها كانت تتنافس في تقديم أبنائهم، ونحن نعلل هذا بإعجاب أوربا بالإنكشارية كنوع آخر من الفروسية فاق فروسية أوربا في العصر الوسيط، وطمعاً في أن تنفتح أبواب وظائف الدولة أمام أبنائهم، كما أن نظام أهل الذمة الذي طبقته الدولة كجزء من نظمها الإسلامية قد انبهرت به

أوربا في وقت انعدمت فيه الحرية الدينية في أوربا ذاتها أو كادت، بل إن إقبال الأسر المسيحية على ذلك هو الذي دفع بالدولة إلى أن تشترط أن يكون الغلام هو الابن الخامس إلى العاشر في الأسرة الواحدة[٧].

وثالث هذه النقاط الهامة هو إرتباط هذه القوة الجديدة المحاربة منذ بداية نشأتها بهيئة العلماء في الدولة العثمانية حين عهد أورخان إلى حاجي بكتاشي أشهر علماء عصره وأكثرهم سلطة روحية في الدولة بمباركة هؤلاء الجند، ووضع أصول تربيتهم تربية إسلامية صحيحة، فاستقبلهم هذا الشيخ وباركهم وأعطى كل واحد منهم قطعة من عباءته، ثبّتها كل منهم في غطاء رأسه تبركاً[٨].

من هنا إرتبطت الإنكشارية منذ نشأتها بنفوذ روحي مصدره الدراويش والعلماء، وهذا الإرتباط كانت له أعظم النتائج في عصر قوة الدولة، كما كانت له نتائج أخرى في عصر ضعف الدولة.

وقياساً على كلامنا عن يكي جرى، كيف نؤرخ للبحرية العثمانية؟

يبدأ تحول الدولة لأن تكون دولة بحرية، بالإضافة إلى كونها قوة برية منذ استيلاء العثمانيين على القسطنطينية، إذ أنهم بهذا الفتح ورثوا البيزنطيين فيما خلفوه من ترسانات صناعة السفن، وكان تقدمهم في البلقان وشمال شرق أوربا وفي جزر البحر المتوسط معناه توافر مقومات صناعة السفن حيث تتوفر الأخشاب من الغابات والمعادن اللازمة لهذه الصناعة، وحيث ضمت الدولة مناطق هي خير مثل للبيئة البحرية، وأدت علامة السلم الدائم بين الدولة العثمانية وفرنسا إلى إمكانية إستيراد الأقمشة لصناعة الأشرعة، وهكذا يستمر نمو البحرية العثمانية وتطورها، وتصل إلى أوج ازدهارها على أيدي مجاهدي البحر في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وتعتبر معركة ليبانتو هي ختام المطاف لعصر ازدهار البحرية العثمانية، وإن كان العثمانيون قد تمكنوا بعدها وفي خلال عام واحد من إنزال أسطول جديد مساو لذلك الذي دمر في ليبانتو.

وهذا الموضوع الذي هو تاريخ البحرية العثمانية يتوازى أو يتداخل مع موضوعات أخرى يصعب فصل أحدها عن مجموعة هذه الموضوعات وهي: إنضمام المغرب العربي للدولة العثمانية، وقصة حياة خير الدين بربروسا، وعصر بيلربك في الجزائر وشمالي إفريقية، والجهاد البحري في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وجهود العثمانيين لاسترداد الأندلس، حيث يتراءى لمؤرخ الدولة العثمانية أن أيًّا من هذه العناوين يصلح أن تندرج تحت هذه النقاط جميعاً[٩].

لماذا يصف البعض الدولة العثمانية بأنها كانت دولة عسكرية؟

إن صورة الدولة الحقيقية هي صورة دولة الجهاد والغزو والفتح ومواجهة الصليبية في ميادين متعددة، ولذلك قامت الدولة على أسس ثلاثة هي: السلطان والشيخ والجندي، وهذه هي صورة الدولة المسلمة والأمة الإسلامية، حتى بدا أن كل شيء في الدولة قد أعدَّ ونُظِّم لهذا الغرض وحده.

لم تعرف الدولة العثمانية الأرستقراطية، أو فكرة سيادة جزء من الأمة على جزء آخر، كما كان الحال في أوربا، وهذا يرجع لتأثير الإسلام الذي ضغط السلطة للسلطان باعتباره وليًّا للأمر، ونشر روح المساواة بين المسلمين جميعاً، وعلى ذلك لم يوجد في الدولة العثمانية نبلاء أو طبقية، فإن كل المسلمين متساوون في الحقوق والواجبات، ولم يوجد في الدولة طبقة للعبيد بمفهومها السياسي، ومن ثم لم توجد طبقة نبلاء، وكان في الدولة إقطاع في الأرض الزراعية، وهي الإخاذات أو زعامت وتيمار، التي كانت تمنح للفرسان، سباهيلر، لكنه لا يمكن أن يوضع ذلك النظام في صف الإقطاع الأوربي أو نظام النبلاء[١٠].

إكتسب العلماء نفوذاً كبيراً بسبب طبيعة مراكزهم الدينية والتعليمية والقضائية، وكان المفتي، الذي هو رأس العلماء، والذي سُمّي مؤخراً شيخ الإسلام، في المرتبة التالية في الدولة بعد السلطان، وكقاعدة عامة فإنه كان للعثمانيين جميعاً حق الإنتظام في هيئة العلماء؛ بمعنى أنها لم تكن طبقة مغلقة، وربما أوحت بعض الألقاب في هيئة العلماء للبعض ما زعموه من أن الدولة كانت عسكرية، مثل كلمة ملازم، أول رتبة في سلك القضاء[١١].

كذلك كان قاضي عسكر روملي، وكان على كل ما يتصل باختصاصات هيئة العلماء في أوربا، وقاضي عسكر أناطول، وكان على كل ما يتصل بذلك في آسيا، وكانا يسميان أحياناً صدر روملي وصدر أناطول، ثم يليهما قضاة المدن الكبرى، وليس من الصواب ما أعتقده البعض من أن سلطة السلطان لم تكن محدودة، وأن علاقة السلطان بوزرائه كانت علاقة السيد بالعبيد؛ فالدولة تطبق النظم الإسلامية وتستقي تشريعاتها من دستور المسلمين وهو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والمفتي ومن ورائه هيئة العلماء بقسميها: الأئمة والقضاة، لهم التوجيه والإفتاء والرقابة، فالدولة كما قدمنا تجربة طويلة فريدة لتطبيق النظم الإسلامية في الأزمنة الحديثة.

كانت مداخيل الدولة العثمانية تجبى بالسنة الشمسية، بينما مصاريف الدولة، وفي مقدمتها رواتب الجند تدفع وفقاً للسنة القمرية، ومعنى ذلك وجود فرق أحد عشر يوماً تمثل عجزاً كان

يتراكم على مر السنين، أي أن الدولة تحتاج إلى ثلاث وثلاثين سنة تصحيح ماليتها وتقويمها المالي، ففي أعقاب السنة الثانية والثلاثين توجد سنة ضائعة أو سنة سويش كما كانوا يسمونها، وبمعنى أوضح وجود ٣٢ ميزانية دخل مقابل ٣٣ ميزانية صرف في كل ٣٣ سنة هجرية، أي أنه كانت توجد نفقات سنة ليس لها مقابل ولا يوجد لها رصيد.

وكانت مهمة روزنامجه جي أول والدفتردار هي التحايل لمواجهة هذا العجز المتكرر في تاريخ الدولة، إما بإحداث تكافؤ في المعدل اليومي للدخل والمنصرف، أو تأخير الدفع حتى يوافق الدخل(١٢).

ولم يكن من الممكن الأخذ بالنظام الشمسي في النفقات في دولة إسلامية كبرى، كما أن الضرورات الاقتصادية لا تجعل من الممكن أيضاً الأخذ بالنظام الهجري في الجباية، لأن دخل الرعايا مرتبط بالمواسم الزراعية والتجارية، وبالتالي فإن دخل الدولة مرتبط بدخل الرعايا.

ومن هنا اضطرب نظام دفع رواتب الجند، العلوفات أو المواجب، بالإضافة إلى حروب الدولة المستمرة في ميادين متعددة في البر والبحر، ونتج عن ذلك كله العجز في كثير من الأحيان عن دفع رواتب الجند، وتخفيض العملة أو زيادة الضرائب، وتلك كانت هي علة العلل في ثورات الجند واضطراب أحوال الدولة، وزادت الحالة سوءاً حين أخذت الدولة تفقد أجزاء من ممتلكاتها في البلقان، وبالتالي فقد الفرسان، سباهيلر، إخاذاتهم، زعامت وتيمار، وفي آسيا كذلك بسبب ما كان يحدث فيها من فتن(١٣).

ولعل هذا العرض لأهم خصائص تاريخ العثمانيين، وعلى الأخص في النواحي الاقتصادية للدولة العثمانية يضع أيدينا على أهمية الربط بين تاريخ الولايات والحالة في عاصمة الدولة في كل فترات تاريخ الدولة العثمانية، إذ لا ينبغي الفصل بين التطورات التاريخية في ولاية ما وبين ما كان يجري في عاصمة الدولة، وعلى الأخص الولايات العربية النائية، كذلك يجب تقدير ظروف الدولة من حيث صعوبة الاتصال بين عاصمة الدولة وهذه الولايات في الفترة التي سبقت حفر قناة السويس واستخدام البرق، والاختلافات الجغرافية العميقة بين الأناضول والصحارى، فلما خفّت تلك العقبات برزت الهجمة الاستعمارية الإنجليزية الشرسة.

من هنا كان الحرص فيما أنجز من وسائل علمية تاريخية للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه في التاريخ الإسلامي الحديث في موضوعات تتعلق بشبه الجزيرة العربية على أن تحتوي الخطة على فصل تحت عنوان: الحالة في الأستانة، في نفس المدى الزمني لموضوع

الرسالة، وإلاّ فكيف نتصور معالجة موضوع من هذه الموضوعات منفصلاً عن عاصمة الدولة ذاتها؟

ويصف لنا نعيما في يومياته اضطرابات الفرسان في ربيع الأول ٩٢٩هـ، حين أعيد سياوس باشا صدراً أعظم للمرة الثالثة، ولم تكن توجد في الخزانة نقود لدفع مرتبات الفرسان، ولذلك هاجم الفرسان الديوان وطالبوا برأس الدفتردار، ولما كان هذا مقرباً من السلطان، فقد بادر السلطان محمد خان الثالث بإعطائهم مرتباتهم من خزائنه الخاصة، ومع هذا رفض سباهيلر تسلم مرتباتهم وأصروا على المطالبة برأس الدفتردار، وتدخل قضاة العسكر، وأوضحوا للثائرين أن هذا مناف للشريعة ما دامت نقودهم قد قدمت إليهم، فما كان من الثائرين إلا أن أمطروهم بوابل من الحجارة، وتجمع عدد من الأسياد، من أهل البيت، وسألوا العصاة كيف يطالبون بدم شخص هو منهم ومن أهل البيت، وأمطرهم الثائرون بوابل من الحجارة أيضاً، ولما رأى الدفتردار فشل كل المحاولات همّ أن يخرج إليهم بنفسه وأن يلقى مصيره، ولفّ رأسه بقطعة قماش خضراء كما كان يفعل الأسياد، فأثار هذا الموقف أعضاء الديوان وصاح بوستاني زاده أحد قضاة عسكر متهماً الديوان بالخروج عن الشريعة بتضحيته بالدفتردار، ووصف هذا التصرف بالجنون مما جعل أعضاء الديوان الآخرين وغيرهم من خدم الديوان أن يمسك كل منهم بما وصلت إليه يده، وتقدم هؤلاء يعاونهم نفر من الإنكشارية لمطاردة الثائرين[١٤].

لكن هذا المؤرخ المعاصر يتساءل، ونحن نتساءل معه، كيف كان يتطور الأمر، لو أن الإنكشارية إنضمت في هذا الموقف للفرسان الثائرين؟

وتطبيقاً لخاصية الإتساع في تاريخ العثمانيين، فإنه ينبغي أن نربط حالة الدولة الإقتصادية في ممتلكاتها الأوربية في عصر سليمان الكبير، موازياً لعصر الإمبراطور شارل الخامس، في الإمبراطورية الرومانية (المقدسة).

أدت رحلات كولمبوس إلى نشاط الإسبان في مجال الكشف والاستعمار وتكوين إمبراطورية إسبانيا الاستعمارية في العالم الجديد، وكان لوجود مناجم الفضة جنوبي بحيرة تيتيكاكا Titicaca أكبر الأثر في توجيه أنظارهم إلى منابع نهر أمزون، فأسسوا مستعمرة فيما يسمى الآن جمهورية برغواي، واكتشفوا الفضة أيضاً في جبل بوتوس ، ومن ثم أخذت كميات كبيرة من الفضة تتدفق على أوربا، وكان هذا المعدن النفيس قد شح فيها بسبب الحاجة المستمرة إليه مدة طويلة من أجل استيراد المتاجر من الشرق لتدفع ثمناً لما كان يشترى من الأسواق الشرقية، وكانت

الحياة الاقتصادية قد تعطلت أو كادت بسبب قلة النقد الفضي، وكان هذا من أهم الأسباب التي جعلت أوربا تستميت وراء كشف طرق جديدة للتجارة، وتوصل الإسبان إلى طريقة لاستخلاص الفضة من المواد الخام.

وفي أول الأمر حرصت إسبانيا على الاحتفاظ بهذا المعدن لنفسها داخل بلادها، فحرمت تصدير سبائك الفضة، ولكن سرعان ما عجزت المصانع الإسبانية عن سد حاجة البلاد من الأسلحة والسلع واضطرت إسبانيا لشراء حاجتها من أنحاء أوربا(١٥).

ويشبه المؤرخون إسبانيا في ذلك الوقت بأنها كانت أشبه بقناة تجري فيها الفضة إلى بقية أوربا، وأحدث تدفق الفضة ثورة في الأسعار، وارتفعت تكاليف الحياة، وامتدّ ذلك إلى كل أنحاء أوربا بما فيها جزئها الشرقي، وهكذا أدى تحول التجارة إلى كساد إقتصادي في الجزء العربي من الدولة العثمانية، من غير أن يكون للعثمانيين يد في هذا الكساد، بينما أدت ثورة الأسعار إلى مثل ذلك في ممتلكاتهم الأوربية، وبينما كان العثمانيون يكتسحون شرقي أوربا بفتوحاتهم، فقد كان غرب أوربا قد أخذ يدخل في فترة نمو وازدهار إقتصادي، وبينما كانت الدولة تحاول تثبيت العملة وإعلانها ومنع الغش ونقص الوزن وتجنب إنقاص قيمة العملة، وخاصة في سنوات الازدلاف، فقد كانت الدولة في ممتلكاتها الأوربية عرضة لتسريب الفضة (العاطلة) والذهب (العاطل) كغزو مستتر للدولة لتدمير إقتصادها.

ويرتبط بهذا الموضوع، موضوع آخر على جانب كبير من الأهمية، وهو دفاع العثمانيين المجيد عن طرابلس في وجه مشروعات الإسبان الصليبية في غربي البحر المتوسط وشمال إفريقية.

إحتلّت إسبانيا في ٩١٦ ـ ١٥١٠ وعمّت مظاهر الفرح في أوربا خاصة سكان إيطاليا الجنوبية وصقلية ومالطة، ومعها مظاهر الخدمة في العالم الإسلامي، وراودت الإمبراطورية شارل الخامس فكرة غزو إفريقية والتوغل فيها من الشمال إلى الجنوب، ومن ثم دخلت طرابلس وإفريقية الشمالية في إطار السياسة الأوربية، ومع تقدم العثمانيين في البلقان، وصل الصراع بين الإسلام والمسيحية إلى أقصى حدّته، أو بعبارة أخرى بين الشرق والغرب، وأصبح شمال إفريقية هو هدف كل من يريد السيطرة على البحر المتوسط(١٦).

وباستيلاء الإسبان على طرابلس ومشاركة فرسان القديس يوحنا، أمكنهم تهديد جربه، لضمان استمرار سيطرة المسيحية على طرابلس، المدخل إلى قلب إفريقية، وعين نائب الملك الأسباني في صقلية نائباً له في طرابلس مدى الحياة، وكان فرسان القديس يوحنا قد انسحبوا من رودس حين دخلها السلطان سليمان الأول

٩٢٩ ـ ١٥٢٢ إلى إيطاليا، ثم أهداهم شارل الخامس مالطة نظير اشتراكهم في الحملات الإسبانية إلى طرابلس، وفي ٩٣٧ ـ ١٥٣٠ تنازل لهم الإمبراطور عن طرابلس التي ظلت تحت سيطرتهم عشرين سنة أخرى.

بدأت الدولة العثمانية خطتها لاستخلاص طرابلس منذ أن استنجد أهل تاجوراء بالسلطان سليمان الأول ٩٢٦هـ ـ ١٥٢٩، وتبعد تاجوراء عن طرابلس شرقاً بحوالي اثنا عشر ميلاً، وجاء مراد أغا الذي حول جربه وتاجوراء إلى قلعتين إسلاميتين وحفر الخنادق وبنى الأسوار والحصون، وجاء مرة أخرى يقود سفناً عثمانية محملة بالجند وفي هذه المرة أخذ المهدية، ومن تاجوراء والمهدية أغلق العثمانيون الطريق في وجه الإسبان والفرسان، وشددوا الحصار على طرابلس حتى سقطت في أيدي سنان باشا، وعين مراد أغا حاكماً عليها في ٩٥٩ ـ ١٥٥١، ومن ثم أخذ في إصلاح أحوال المدينة وبنى فيها حصوناً جديدة وأحاطها بالأبراج والخنادق، وشيد المسجد المعروف باسمه في تاجوراء وألحق به مدرسة وبئراً للسابلة على الطريق من طرابلس إلى تاجوراء.

وهذه الجهود الجهادية للعثمانيين هي التي حمت الممالك الإسلامية في إفريقية الوسطى من الخطر الصليبي وأعطتها الفرصة لنشر الإسلام في ربوع إفريقية (١٧).

ولنا أن نتساءل هنا ماذا كان يحدث لو أن الإسبان استطاعوا التوغل في إفريقية من شمالها إلى وسطها في نفس الوقت الذي كان البرتغاليون فيه على اتصال بملك الحبشة أسناف سجد الأول Asnaf Sagad وميناس Minas أو سجد الثاني؟ (١٨).

لقد استغل العثمانيون الخلاف المذهبي بين الأحباش والبرتغاليين بذكاء شديد، تماماً كما استغلوا الإنقسام الكنسي في أوربا، وفي صراعهم ضد إسبانيا وشارل الخامس نجح العثمانيون في الإتصال باللوتربين الثائرين عليه في الأراضي الألمانية، حتى أنه قيل إن شارل الخامس فكر في أن يرتدّ عن الكاثوليكية ويضع نفسه على رأس الحركة اللوثرية ويجعل من نفسه قائداً وطنياً لألمانيا حتى يمكنه مواجهة تحدي العثمانيين، لكنه عاد ورأى أنه حتى لو قبلته المدن الألمانية والجامعات الألمانية، فإن معارضيه من الأمراء الألمان سوف يتخذون منه الجانب المضاد (١٩).

خالف العثمانيون منطق التاريخ وقواعده بخوضهم الحروب في أكثر من ميدان، ولم يكن في أذهانهم أن يغلقوا ميداناً ليتفرغوا لميدان آخر، أو لميدان واحد، وكان الميدان الغربي، أو الميداني الأوربي، أو ميدان البلقان، هو أهم هذه الميادين، وهو أولها، ثم اضطر العثمانيون لفتح الميدان الجنوبي لمواجهة الاستعمار البرتغالي

والتهديد الصليبي في البحار العربية، وإقامة حزام الأمن حول الأراضي المقدسة الإسلامية، والعثمانيون هم أول من أخذ في الأزمنة الحديثة بنظرية الحزام الواقي، بينما استخدمتها الدول الأوربية الاستعمارية إبَّان التوسع الاستعماري، وشتان ما بين الطرفين.

وأقرب مثل على ذلك، حين أصبحت الهند أكبر سوق احتكارية للتوسع البريطاني في القرن التاسع عشر، ونشأت نظرية الهند البريطانية، بمعنى أنها اختلفت عن غيرها من المستعمرات الأخرى، وذلك بتحويلها إلى قاعدة بريطانية ونظام قاري يمتد من عدن إلى هونج كونج، ومن ثم لعبت الهند البريطانية دوراً في شئون جيرانها، باعتبارها قاعدة، وهذا هو معنى الهند الإمبراطورية، وترتب على ذلك اتباع بريطانيا سياسة تأمين الهند، وفسر الإنجليز نظريتهم بأن الهند ثمرة، أو هي لب المستعمرات، ويجب أن تحاط الثمرة بالقشرة الواقية، أو الحزام الواقي بمستعمرات أخرى، كما تحيط القشرة بالثمرة أو كما تحيط الأرض الفضاء بالمصنع أو المبنى.

وإذا نظرنا إلى الدولة العثمانية في أقصى اتساعها في النصف الثاني من القرن السادس عشر نظرة شاملة، تتكافأ مع سعة الدولة في القارات الثلاث، وحاولنا الإمساك بأطراف الموضوعات على مستوى أفقي، فسوف نجد أن الصليبية الاستعمارية، ومن تحالف معها في حينه، قد حاولت ضرب حزام إستعماري، أو حصار إقتصادي حول هذه الدولة الإسلامية المتسعة، وأن الدولة بذلت جهداً خارقاً لتحطيم هذا الحزام.

فإلى جانب ما أشرنا إليه من جهودنا لاستخلاص طرابلس من براثن الإسبان والفرسان وتأمين وسط إفريقية، فقد كانت هناك جهود العثمانيين في البحار العربية لاسترداد التجارة العالمية وإحياء طرقها الأولى، وفي أثناء ذلك ترددت فكرة العثمانيين لشق قناة تصل البحر المتوسط بالبحر الأحمر.

ومع هذا كانت خطة استراخان أو حملة استراخان، لحماية الطريق الذي يصل استراخان بالقرم من خطر موسكو، التي أخذت في ذلك الحين تهدد طريق الحج والتجارة عبر وسط آسيا، وإقامة قاعدة عثمانية فيها أسوة بقاعدة طرابلس في إفريقية وعدن في الجنوب، لكسر هذا الحزام الاقتصادي الصليبي الذي أحاط بالدولة، ومن ثم شق قناة تصل بين قولجا ودن عند نقطة تقارب النهرين، وبذلك يسهل الاتصال ما بين البحر الأسود وبحر قزوين، وبذلك يمكن إعتراض توسع موسكو جنوباً، ومهاجمة فارس من الشمال[٢٠].

إن العصر العثماني الأول، أو عصر قوة الدولة، هو ذلك العصر الذي طبّقت فيه النظم

الإسلامية تطبيقاً كاملاً، وخاصة فيما يتعلق بأهل الذمة. ويعتبر نهاية عصر سليمان الأول هو أوج المجد وأقصى المد.

مات ذلك السلطان أثناء الهجوم الثامن على فيِّنا، وهو في سن السبعين، وهنا نتساءل، ويتساءل معنا مؤرخو أوربا، ماذا كان يحدث لو سقطت فيِّنا في أيدي العثمانيين، ومن ورائها ألمانيا المنقسمة الممزقة بعد ظهور اللوثرية؟

وهنا أيضاً تلعب الجغرافية المناخية دورها، فقد وصل المد العثماني إلى قلب القارة الأوربية، بمعنى أن العثمانيين قد انتقلوا من شرق أوربا حيث تقل الأمطار أو تنعدم، إلى وسط أوربا حيث يكثر المطر نسبياً ويغطي الوحل ميادين القتال والحصار، واستعصى على العثمانيين تحريك مدفعيتهم الثقيلة، وبموت سليمان الكبير رفع العثمانيون الحصار عن فينا، واستقر الوضع على الدانوب، بعد أن ظل منطقة ملتهبة طوال أكثر من قرن من الزمان.

أما عصر الضعف والسقوط، فهو يمثل ذلك العصر الذي أخذت الدولة فيه تنحرف عن تطبيق هذه النظم، ويفصل بين العصرين فترة من التوقف، حاولت الدولة فيها أن تصلح من شأنها، وأن تجري حركة إصلاح تصله بها من شأنها، لتقويم الخلل الذي أخذ ينتشر في مكونات الدولة وأجهزتها، ولتقوي من نفسها حتى تستطيع مواصلة رسالتها التاريخية، مع الاقتباس من أوربا، بحيث لا تخرجها حركة الإصلاح عن أصولها الإسلامية، وفي ثنايا هذه الحركة، حركة الإصلاح، وقعت أحداث رهيبة تمثلت فيها مسمى بانقلابات استانبول.

أما العصر الثاني فهو يبدأ بفترة التنظيمات، مع بداية عهد السلطان عبد المجيد، حين أخذت الدول الأوربية تنتهز الأزمات الكبرى التي تمر بها الدولة لتضغط على السلطان لإصدار قرارات من شأنها إخراج الدولة عن أصولها الأولى، وأولى هذه الأزمات وأشدها، الأزمة التي تولَّدت بسبب حروب محمد علي في الشام ضد السلطان محمود الثاني، والتي كانت قد انتهت بأن فقدت الدولة جيشها وسلطانها وأسطولها، مما اضطر السلطان عبد المجيد، في بداية عهده، وتحت ضغط الدول الأوربية إلى إصدار خط شريف همايوني، أو منشور كلخانة، لأنه قرىء في قصر كلخانة، أي سراي الزهر[٢١].

وصدور هذا الخط يعتبر تغييراً في تاريخ الدولة العثمانية، لأنه يمثل بدء إصدار أوامر سلطانية لا تستند إلى حجة شرعية أو فتوى، ومعنى هذا أن هذا الخط قد مسّ التقاليد العثمانية مسًّا خطيراً.

أما المنشور الثاني الذي أطلق عليه تنظيمات خيرية، فهو ذلك الذي صدر في أعقاب حرب القرم، وهو في مجموعه عبارة عن تأكيد لما ورد في منشور كلخانة.

وهكذا كانت الدول الأوربية قد اتخذت مسألة الطوائف غير الإسلامية في الدولة ذريعة للتدخل في شئون الدولة العثمانية.

وتنتقل الدولة بعد ذلك إلى عصر عبدالحميد الثاني، أو عصر المشروطية الأولى والثانية، ثم إلى عصر الاتحاديين، وتلك هي المراحل المتتابعة التي تكون منها عصر الدولة الثاني، أو عصر الضعف والسقوط، أو عصر الإنحراف عن أصول الدولة وطبيعتها وقوام نشأتها.

ويتضح لنا مما ذكر من خصائص تاريخ العثمانيين وحضارتهم أهمية دراسة الدولة العثمانية وعرض تاريخها كفكرة أو موضوع واحد، نشأ وتطور ونما وتوقف، ثم أخذ في الضعف والسقوط نتيجة انفصال الدولة عن أسسها التي قامت عليها، وهكذا يجيء التاريخ العثماني كسلسلة متصلة الحلقات، وأسباب متصلة بنتائجها منذ قيام الدولة حتى انتهائها.

●●●

الهوامش:

(1) M. de Hammer, Traduite par Dockez: L'Empire Ottoman, T. 1, L. 1, p. 6-11.

(2) Paul Coles: The Ottoman Impact on Europe. Ch. 2, p. 35-67.

(3) Behman Sapolo: Osmanli Sultanler, P. 130-135.
Dan O'Sullivan: The Age of Discovery, p. 2, p. 15-22.

(4) De Hammer, T. 1, L. 2, p. 23-25, Pears, E.: Life of Abdul Hamid, Ch. 2,3.

(6) De Hammer, T. 1, L. 3, p. 44-46.
أحمد واصف: محاسن الآثار وحقائق الأخبار أو تاريخ واصف مجلد٢ ص٧٣ - ٧٧
Lylyer: The Government of the O.E. ... p. 39-41.

(٧) أحمد جواد: تاريخ عسكري عثماني ص٥٣ - ٦٤.
(٨) أحمد باسم: عثمانلي تاريخي. جـ١ ص ٤٥ - ٥٠.
Birge, J.: The Bektashi Order of Dervishes, p. 10-19.
(٩) مصطفى عبدالله (حاجي خليفة - كاتب جلبي): تحفة الكبار في أسفار البحار ص٦٤ - ٦٨.
Kamen, H.,: Spain ... A Society of Conflict, p. 131.

(10) Esder: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century. p. 291-295.

(11) Cantemir, D., translated from Latin by Tindal: The Hist of the Growth and Decay of O.E. p. 65-73.

(13) Allen, W.E.D.: The Turks in Europe. p. 91-96.

مصطفى نعيما: تاريخ فيا جـ٢ ص٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦.

(14) Naima, Translated from the Turkish by Charles Fraser: Annals of the T.E. V. 1, p. 10-12.

(15) Clark, G.: Early modern Europe. ... 73-74 O'Sullivan: The Age of Discovery, p. 23-37.

(16) Ettore Rossi: Storia Di Tripoli ...

تقريب خليفة التليسي: ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة ١٩١١ ص١٣٧ - ١٤٧.

(18) Budge: A Hist. of Eth. p. 330-340.

(19) Clark: Early mod. Euorope. p. 74.

(20) Jacob, S. Hist. of the OTT. E. p. 331-335.
Clark, G.: Early mod. Europe. p. 49, 74.

(21) Engelhardt: La Turquie et le Tanzimat, v. 2, p. 30-45.
Shaw, S.: Hist. of the OTT. Empire and modern T. v. 2, p. 55-67.

المصـادر والمراجـع :

١ - المجلة التاريخية المغربية
العدد ١٢، يولية ١٩٧٨

٢ - الوثائق : مجموعات وثـائقية دوريـة تصدرهـا دار الوثـائق الملكية - الـرباط المجمـوعة الأولى ١٣٩٦ - ١٩٧٦.

٣ - Etton Rossi: Stonia Di Tripoli تقريب خليفة التليسي :
ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة ١٩١١
دار الثقافة - بيروت
طبعة أولى ١٣٩٤ - ١٩٧٤

٤ - أحمد واصف: محاسن الآثار وحقائق الأخبار أو تاريخ واصف.
مطبعة بولاق مصر ١٢٤٣.

٥ - أحمد جواد: تاريخ عسكري عثمان
استانبول ١٢٩٩

٦ ـ أحمد راسم: عثمانلي تاريخي
استانبول ١٣٣٠

٧ ـ مصطفى أفندي عبدالله الشهير بكاتب حلبي: تحفة الكبار في أسفار البحار في بيان فتوحات البحر
الأستانة ١١٤١

٨ ـ مصطفى نعيما: تاريخ نعيما استانبول ١٢٨١

9. itlBehman Sapolo Os manli Sultanler استانبول ١٩٦١.

10. Engelhardt: La Turquie et le Tanzinat ou Hist. de Reformes dans L'Empire Ott. depruis 1820 jusqu' à nos jours. Paris 1884.

11. Hammer, M., Treduite de L' Allamand sue deupiéme éditions par M. Dochez: Hist: de L' Empr. Ott. Paris 1844.

12. Allen, W.: The Turks in Europe, London, 1919.
13. Birge, J.: The Bektashi order of Dervishes. Bristol 1937.
14. Budg: A Hist. of Eth.
15. Clark, G.: Early modern Europe. From about 1450 to about 1720, Second Edition. London 1966.
16. Coles, P.: The OTT. impact on Europe.
17. Cantemir, translated from Latin by Tindal: The Hist. of the Growth and Decay of the OTT. Empire,. London 1734.
18. Erder: the OTT Empire. from the 15th to the 17th Cent.
19. Kamen, H.: Spain 1469-1714. A Society of Conflict, 1983.
20. Lybyer, A.: The Government of the OTT.Empire. in the time of Sulieman the magnificent. 1913.
21. Naima: Translated from the Turkish by Charles Fraser: Annals of the Turk. Empr. London 1832.
22. O'Sullivan, D.: The Age of Discovery, 1400-1550. 1984.
23. Shaw, J.: Hist. of the OTT. Empr. and Modern Turkey. V. 1, 2. Camb. Univ., p. 1977.

من بحوث الأعداد القادمة

● توزيع الحدائق العامة في المدينة المنورة.

.... د. محمد شوقي بن إبراهيم مكي.

○ دور الشيخ عز الدين القسام في الكفاح الفلسطيني.

.... د. حسن صالح عثمان.

● رحلة في تهامة .. وعسير .. وجبال الحجاز.

.... ترجمة وتحقيق وتعليق د. أحمد بن عمر الزيلعي.

○ النمو السكاني والعمراني لمدينة الرياض.

.... د. عبد الرحمن صادق الشريف.

● من مجيء الخبر على خلاف ظاهر الحال في القرآن الكريم.

.... د. عبده عبد العزيز قلقيله.

○ العلم رحم بين أهله.

.... أ. عبدالله حمد الحقيل.

● الزلازل والبراكين في جزيرة العرب وتراثهم.

.... د. محمد محمود محمدين.

The Ottoman State in defence for the Arabs:

Spain had occupied "Tripoli" from 916-1510 with an overwhelming celebration in Europe, especially in Southern Italy.

Charl V had even thought to invade Africa and penetrate into the continent from North to South. With the Ottomans' advance to the Balkans, the conflict between Islam and Christianity had reached its climax.

North Africa had, thus, become the target of all those who sought to impose their suzerainty over the Midetteranean Sea.

It was only the Ottoman State that had to confront the European challanges at the time.

In fact, however, the Ottoman State had spared no effort in restoring 'Tripoli'. It had, also, shown fruitful results in protecting the Islamic countries in Central Africa against the precarious Crusades.

It is relevant to refer,here, that the first Ottoman State was largely built up on an Islamic basis.

By the end of Suleyman I reign, the Ottoman State witnessed the peak of grandeur and expansion. Not to froget that the Ottoman protraction had reached the Centre of the European Continent.

It is interesting to note, too, that the period of weakness and collapse began with the Ottomans' divergence from the Islamic ruling laws.

The Second Ottoman State had marked a fundamental change of the Ottoman ruling system due to the internal troubles from which the State began to suffer during Sultan Abdul Majeed's reign.

Europe, benefitting from these internal problems, began to press upon the Sultan to issue sanctions discrepant with the State's main policy. ●●●



Significantly, the centre of power, then, had no longer existed in Asia, it moved forward to Anatolia.

'Janissary' Corps [New Force]:

This army was built up and organized as a new force 'Yeni Çeri' under Orhan's control.

It is not true that Christians were oppressively compulsed to join the Janissary Corps.

In his book 'History of the Ottoman Turks' Creasy puts it that Christians were never oppressed. They were only encouraged to convert to Islam. Most Christian families offered their sons willingly in the hope of gaining official posts in the State.

As a true Islamic State, the Ottoman State had been founded on three bases: the Sultan, the Ulema and the soldiers.

The most important feature of the Ottoman State was that previleges were never allowed among the subjects of the State i.e. all people were equal.

The 'Ulema' had acquired a special rank owing to the nature of their religious, educational and juristic positions. The 'Mufti', head of Ulema, was remarked as a very eminent figure, second to the Sultan.

It is wrong to believe, then, that the Sultan's power was not limited. For, the nature of the Ottoman System considered the Sultan no more than first among his subjects, governing according to Islamic law.

Signs of decline:

Some serious internal and external problems caused disorder in the financial and economic system of the State. As provincial revenues decreased, the coinage was debased regularly and the State became incapable of settling the slaries of the army forces.

It is of great significance, then, to attach the historical developments of the Ottoman provinces with the economic conditions of the main capital of the State.



Besides, both the Western lack of the Turkish language and their hostile attitude towards Islam are basically responsible for the distortion of the Ottoman history.

Nevertheless, it is essential to note that some Western historians have actually surveyed the Ottoman history in the light of the nature of the Ottoman State without introducing the distortions that prevailed in much of the Western view towards the Ottomans.

Some Western historians, however, went so far to assume that the Ottoman existence in the Arab World had had its imperialistic nature. Such an assumption is deliberately circulated with the intention of distorting the history of the Ottoman State. It was the Ottoman State that had spurred efforts in defence for the Arabian peninsula against the Porteguese invasion.

For, the difference lies not so much in religion as it does in the European intervention of the social, economic and political affairs of the Arab occupied lands that reeled under the European influence.

It is clear that we adopt the term "State" instead of "Empire". The latter is generally associated with 'imperialism' either in ancient or recent times.

It is also, necessary to consider, here, the connotations of the words: Turks', 'Ottoman Turks' and 'Ottomans'. The first is related to the geographical entity, the second is connected with a geo-historical aspect, while the third is only pertinent with history. The latter means all those who were subjected to the Ottoman State, regardless of their race, religion or language.

The change of 'Bursa' as the capital of the State with 'Istanbul' meant that the State had become 'Anatolic, Balkanic' or 'Asiatic, European'.



Some Characteristics of the Ottoman History and Civilization

A Study Prepared by Dr. Mohammad Abdul Lateef Al-Bahrawi.
Abridged and translated by: Mr. Abdul Salam Abdul Moneim.

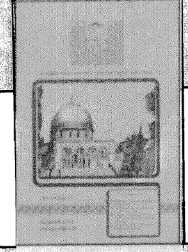
The history of the Ottoman State has had its intrinsic significance as a great Islamic phenomenon in modern history. It stands as a long and wide experience manifested through the Islamic conquests of the Ottomans into Europe. It is, also, a unique experience of putting the Islamic juristic laws into practice in modern times.

Even at the time of its weakness and collapse, Islam supplied it with both force and cohesiveness.

It is preferable to concentrate, from the very beginning, on the points pertinent with the major problems of the second Ottoman period, with a special stress laid on the Turkish connotations, since they help us conceive the Ottoman systems.

Therefore, the history of the Ottoman State must be studied through the nature of the State itself as being composed of some basic elements, one of which was the flood of human immigrations from Central Asia. Moving towards the West was a characteristic of most of the Ottoman conquests.

Historically speaking, since the decline of the Ottoman State caused a wide open door penetration of the European imperialism into the Arab World; together with an intellectual invasion, it is evident that the Ottoman history has always been discussed from the European perspective, through the light of the European prejudice.



Cover Picture:

Jerusalem

is Calling

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine.

Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.

Annual Subscriptions :

- Saudi Arabia : 20 Riyals.
- Arab Countries : The equivalent of 4 issues price.
- Non-Arab Countries : US 6 $.

Articles can not be returned to authors whether published or not.

● PRICE PER ISSUE ●

– Saudi Arabia	:	3 Riyals
– U. A. E.	:	4 Dirhams
– Qatar	:	4 Riyals
– Egypt	:	40 Piastres
– Morocco	:	5 Dirhams
– Tunisia	:	400 Milliemes
– Non-Arab Countries	:	1 U.S. $

Saudi Arabia : Al-Greisy Distributing Est., P.O. Box 1405, Riyadh, Tel.: 4022564.

Abu-Dhaby : P.O. Box 3778, Abu Dhaby, Tel.: 323011.

Dhubai : Dar-Al-Hikma Library. P.O. Box 2007, Tel.: 228552.

Qatar : Dar-Al-Thakafa. P.O. Box 323, Tel.: 413180.

Bahrain : Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O. Box 224, Tel.: 262026.

Egypt : Al-Ahram Distributing Est., Al-Gataa Street, Cairo, Tel.: 755500.

Tunisia : The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

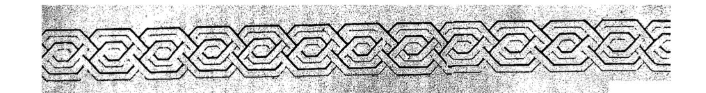
Morocco : Al-Sharifia Distributing Company, P.O. Box 683, Casablanca, 05.





All correspondence should be directed to the Editor-in-Chief. Tel.: 4417020
Editorial Director: Tel.: 4414681





Annual Subscriptions are to be directed to the Secretary General of-Addarah Tel. 4414681
Editorial Board . Tel : 4412316 - 4412317



IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT



An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz Research Centre

No. 4 • Year 13 • Rajab 1408 A.H • February 1988 A.D.

King Abdul Aziz Research Centre

— Established by a Royal Decree No. M/ 45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent jurisitic identity.

— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.

— Issue a cultural magazine carrying its name. **ADDARAH.**

— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

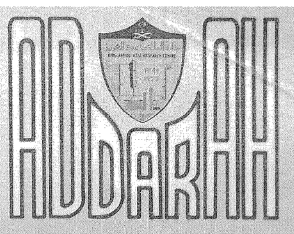
P. O. Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia

Facsimile No.: 00/966/1/4417020

• قوس محراب مسجد الظهران المعشق بالزجاج الملون •



• طابع بريد



An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

No. 4 • Year 13

Rajab 1408 A.H •
February 1988 A.D.

• IN THIS ISSUE •

